اقبال شناسی اور فنون

مرتبہ:
ڈاکٹر سلیم اختر

زمِ اقبال ۔ کلب روڈ ۔ لاہور

ناشر : ڈاکٹر وحید قریشی
معتمد اعزازی - بزم اقبال
۲ - کلب روڈ - لاہور

طابع : سید محمد علی انجم رضوی
مطبع : عظیم پرنٹنگ کارپوریشن
۱۰ ۳ ۲ غازی روڈ - لاہور کینٹ - لاہور

صفحات : ۲۸۹ + ۱۰ = ۲۹۹

قیمت : -/۹۰ روپے

انتخابِ رسائل

اقبال شناسی اور فنون

مرتبہ:

ڈاکٹر سلیم اختر

○

بزمِ اقبال ۔ لاہور

ناصر زیدی کے نام —

ترتیب

تنقیدات

خطبات

کتابیات

دیباچہ

۱۹۶۳ء میں احمد ندیم قاسمی صاحب نے لاہور سے ''فنون'' کا اجرا کیا۔ حبیب اشعر دھلوی (۱۶ جون ۱۹۷۱ء یعنی انتقال تک شریک مدیر رہے) ''فنون'' اگرچہ اردو ادب میں ترقی پسندانہ روایات کا حامل رہا مگر مدیر نے اپنے مزاج کے مطابق اسے معتدل بنائے رکھا اور مستند لکھنے والوں کے ساتھ ساتھ نئے لکھنے والوں اور جونیئر ادیبوں کی تحریریں بھی شائع کی گئیں۔

''اقبالیات'' کے فروغ میں بھی ''فنون'' کی خدمات قابل توجہ ہیں جہاں تک علامہ اقبال کی تخلیقی شخصیت کی تفہیم، ان کے فکر و فن کے فروغ اور اقبالیات سے وابستہ فکر انگیز تحقیقات کا تعلق ہے تو ''فنون'' قیمتی اثاثے کا مخزن نظر آتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ایسے شمارے میں بھی ملیں گے جن میں اقبالیات کے لیے خصوصی گوشے مخصوص کیے گئے ہیں (جیسے جولائی ۱۹۶۶ء، اپریل ۱۹۷۳ء، جون جولائی ۱۹۷۴ء اور اگست ستمبر ۱۹۸۳ء کے شمارے) اور سال اقبال میں مرتب کیا گیا اقبال نمبر (دسمبر ۱۹۷۷ء) جداگانہ خوشبو کا حامل ہے۔

''فنون'' کی اشاعت کو ایک سال ہوا تھا کہ شمارہ ۵ - (اپریل مئی ۱۹۶۴ء) میں علامہ اقبال پر سب سے پہلے دو مقالات شائع کیے گئے - پروفیسر طاہر فاروقی کا ''اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں'' اور محمد یوسف خاں کا ''اقبال اور ہماری نشاۃالثانیہ کی تہذیبی روایت'' اس پرچہ سے لے کر تازہ ترین ''فنون'' (نومبر دسمبر ۱۹۸۷ء) تک میں شریف کنجاہی کا ''گلشن راز (قدیم جدید) پر ایک نظر'' شامل ہے۔ ان تئیس برس میں اقبالیات کے فروغ کے لیے فنون کی گرانہا خدمات کا کتاب کے اختتام پر درج کتابیات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

ربع صدی پر محیط ''فنون'' میں کثیر تعداد میں مطبوعہ مقالات میں

سے "بہترین"، "فکر انگیز" "اقبال افروز" اور "جدید انداز نظر" کے حامل مقالات کا انتخاب، آسان نہ تھا۔ پھولوں سے آباد باغ میں سے گلدستہ بنانا دشوار نہیں لیکن گلدستہ نکالنا یقیناً مشکل ہے - محدود صفحات کے کوزے میں اقبالیات کے بحر ذخار کو بند کرنا میرے لیے تو بہت مشکل کام ثابت ہوا اس سے اگر بعض اچھے مقالات شامل کتاب نہ ہو سکے تو اس کا باعث کتاب کی تنگ دامانی ہے۔

آخر میں شکریہ ڈاکٹر وحید قریشی کا جنہوں نے اس انتخاب کی ترغیب دی اور اسے دیدہ زیب انداز میں "بزم اقبال" کے لیے طبع کیا اور احمد ندیم قاسمی کا بھی جنہوں نے اعتبار کرتے ہوئے فنون کا فائل میرے حوالے کر دیا۔

لاہور سنہ ۱۶ اپریل ۱۹۸۸ء

سلیم اختر

اقبال کے استادِ مشفق — سر طامس آرنلڈ

اردو ادب سے لگاؤ رکھنے والا وہ کون شخص ہوگا جو سرطامس آرنلڈ (Sir Thomas Arnold) کے نامِ نامی سے شناسا نہ ہوگا۔ ان کا اثر اردو ادب بلکہ اسلامی تہذیب پر کئی پہلوؤں سے حاوی ہوا ہے۔ اردو ادب کے طالب عالموں کو سرطامس کے نام سے بالعموم "بانگِ درا" اور بالخصوص اس کے دیباچے کی وساطت سے واقفیت ہوتی ہے۔ "بانگ درا" کے دیباچے میں شیخ سر عبدالقادر سابق مدیر مخزن ص ۲۴۵ میں یوں تحریر فرماتے ہیں :

"سیالکوٹ کے کالج میں ایف۔ اے کے درجہ تک تعلیم تھی بی۔اے کے لیے شیخ محمد اقبال کو لاہور آنا پڑا انہیں علم فلسفہ کی تحصیل کا شوق تھا۔ اور انہیں لاہور کے اساتذہ میں ایک نہایت شفیق استاد ملا جس نے فلسفہ کے ساتھ اُن کی مناسبت دیکھ کر انہیں خاص توجہ سے پڑھانا شروع کیا۔ پروفیسر آرنلڈ صاحب جو اب طامس آرنلڈ ہوگئے ہیں اور انگلستان میں مقیم ہیں، غیر معمولی قابلیت کے شخص ہیں۔ قوت تحریر ان کی بہت اچھی ہے اور وہ علمی جستجو اور تلاش کے طریق جدید سے خوب واقف ہیں، انہوں نے چاہا کہ اپنے شاگرد کو اپنے مذاق اور اپنے طرز عمل سے حصہ دیں اور وہ اس ارادہ میں بہت کامیاب رہے۔ پہلے انہوں نے علی گڑھ کالج کی پروفیسری کے زمانے میں اپنے دوست مولانا شبلی مرحوم کے مذاق علمی کے پختہ کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی۔ اب انہیں یہاں ایک اور جوہر قابل نظر آیا جس کے چمکانے کی آرزو ان کے دل میں پیدا ہوئی اور جو دوستی اور محبت استاد اور شاگرد میں پہلے دن سے پیدا ہوئی

آخرش شاگرد کو اپنے استاد کے پیچھے انگلستان تک لے گئی او
وہاں یہ رشتہ اور بھی مضبوط ہوگیا اور آج تک قائم ہے - آرنلڈ
خوش ہے کہ میری محنت ٹھکانے لگی اور میرا شاگرد علمی دنیا میں
میرے لیے بھی باعث شہرت افزائی ہوا اور اقبال معترف ہے کہ جس
مذاق کی بنیاد سید میر حسن نے ڈالی تھی اور جسے درمیان میں داغ
کے غائبانہ تعارف نے بڑھایا اُس کے آخری مرحلے آرنلڈ کی شفیقانہ
رہبری سے طے ہوئے"۔

کچھ آگے چل کر اسی دیباچے میں شیخ عبدالقادر کی یہ تحریر نظر
آتی ہے:

"۱۹۰۵ع سے ۱۹۰۸ع تک اقبال کی شاعری کا دوسرا دور شروع
ہوا - یہ زمانہ ہے جو اُنھوں نے یورپ میں بسر کیا - گو وہاں انھیں
شاعری کے لیے نسبتاً کم وقت ملا اور اُن نظموں کی تعداد جو وہاں
کے قیام میں لکھی گئیں تھوڑی ہے مگر ان میں ایک خاص رنگ
وہاں کے مشاہدات کا نظر آتا ہے اُس زمانے میں دو بڑے تغیر اُن
کے خیالات میں آئے - ان تین سالوں میں سے دو سال ایسے تھے
جن میں میرا بھی وہیں قیام تھا - اور اکثر ملاقات کے موقعے ملتے
رہتے تھے - ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ
مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھا لیں
کہ شعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے
اُسے کسی اور مفید کام میں صرف کریں گے ۔ میں نے اُن سے کہا
کہ ان کی شاعری ایسی شاعری نہیں ہے جسے ترک کرنا چاہیے ۔
بلکہ اُن کے کلام میں وہ تاثیر ہے جس سے ممکن ہے کہ ہماری
درماندہ قوم اور ہمارے کم نصیب ملک کے امراض کا علاج ہوسکے
اس لیے ایسی مفید خداداد طاقت کو بیکار کرنا درست نہ ہوگا -
شیخ صاحب کچھ قائل ہوئے اور یہ قرار پایا کہ آرنلڈ صاحب کی
رائے پر آخری فیصلہ چھوڑا جائے - اگر وہ مجھ سے اتفاق کریں تو
شیخ صاحب اپنے ارادہ ترک شعر کو بدل دیں گے اور اگر وہ شیخ

صاحب سے اتفاق کریں تو ترک شعر اختیار کیا جائے میں سمجھتا ہوں کہ علمی دنیا کی خوش قسمتی تھی کہ آرنلڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق رائے کیا اور فیصلہ یہی ہوا کہ اقبال کے لیے شاعری کو چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ اُس کے لیے بھی مفید ہے اور اُن کے ملک و قوم کے لیے بھی مفید ہے"۔

اقتباسات سے ظاہر ہے کہ نہ صرف اردو زبان بلکہ کل عالم ِ اسلام پر سر طامس آرنلڈ کا کس قدر احسان ہے۔ اگر وہ اقبال کو فلسفے سے روشناس نہ کرتے اور پھر بعد ازاں انھیں شاعری کے جاری رکھنے کا مشورہ نہ دیتے تو شاید پاکستان معرض وجود میں نہ آ پاتا اور ادب ِعالم اور دنیائے اسلام ایک بے مثال شاعر، فلسفی اور دانائے راز سے محروم رہ جاتی۔

خود اقبال کی زبان سے اپنے استاد کے بارے میں جو تحریریں نکلی ہیں۔ اُن میں سے سب سے زیادہ مشہور ان کی نظم نالہ فراق (آرنلڈ کی یاد میں) مطبوعہ بانگ درا ہے۔ یہ نظم غالباً ۱۹۰۴ع میں لکھی گئی تھی جب کہ علامہ اقبال گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے استاد تھے۔ اس نظم کے چند اشعار یوں ہیں:

جا بسا مغرب میں آخر اے مکاں تیرا مکیں
آہ مشرق کی پسند آئی نہ اُس کو سر زمیں
یاد ایام ِ سلف سے دل کو تڑپاتا ہوں میں
پھر تسکیں تیری جانب دوڑتا آتا ہوں میں

پھر یہ بند دیکھیے:

ذرہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا
آئنہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا
نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو تھا
آہ! کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو تھا
ابر ِ رحمت دامن از گلزار ِ من برچید و رفت
اند کے بر غنچہ ہائے آرزو بارید و رفت

اور آخر میں :

اب کہاں وہ شوقِ رہ پیمائی صحرائے علم !
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم
کھول دے گا دستِ وحشت عقدۂ تقدیر کو
توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو !

جیسا کہ بخوبی معلوم ہے ، یہ جناب آرنلڈ ہی کی حوصلہ افزائی اور کوششوں کا نتیجہ تھا کہ جواں سال اقبال کیمبرج یونیورسٹی میں مزید تعلیم کے لیے گیے اور وہاں انھیں ٹرنٹی کالج میں داخلہ ملا ۔ (ورنہ جیسا کہ علامہ اقبال نے پنجاب یونیورسٹی کے رجسٹرار اور اورینٹل کالج لاہور میں سنسکرت کے پروفیسر جناب الفرڈ سٹرٹین (Dr. A. W. Stratton) کی ناگہانی موت پر اپنے تعزیتی خط میں مسز سٹرٹین کو ۱۹۰۳ء میں لکھا ، اقبال کسی امریکی یونیورسٹی میں داخلہ لینے کے متعلق بھی سوچ رہے تھے اور انھوں نے پروفیسر سٹرٹین سے، جو امریکہ کے تعلیم یافتہ تھے ، اس سلسلے میں استفسارات کیے ۔ (دیکھیے Letters from India (by Anna B. Stratton ۔

پروفیسر آرنلڈ سے جو روحانی اعتقاد انھیں کیمبرج میں تعلیم کے دوران اور تا دمِ آخر رہا ۔ اس کی ایک مثال اُن کا وہ انتساب بھی ہے ، جو یورپ میں اُن کی چھپنے والی سب سے پہلی کتاب میں انھوں نے کیا ہے ۔ یہ کتاب اُن کے پی ایچ ڈی کے مقالے پر مبنی ہے ، انھوں نے کیمبرج اور میونک میں ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۷ء تک کام کیا تھا ۔ اس کتاب یعنی ایران میں علم مابعد الطبیعیات کا فروغ (Development of Meta-physics in Persia) (مطبوعہ لندن ۱۹۰۸ء کے صفحۂ اول پر یہ تحریر درج ہے :

انتساب

بنام پروفیسر ٹی ۔ ڈبلیو ۔ آرنلڈ ایم ۔ اے

مشفقِ من جناب آرنلڈ صاحب

یہ چھوٹی سی کتاب اس ادبی اور فلسفیانہ تربیت کا میوۂ نخستیں ہے

جو میں گذشتہ دس سال سے آپ سے پا رہا تھا اور بطور اظہار تشکر میں یہ کتاب آپ کے نام سے منسوب کرنے کی اجازت چاہتا ہوں - آپ نے ہمیشہ میری ناچیز کوششوں کو بکمال فراخ دلی سراہا ہے - مجھے امید ہے کہ ان صفحات کو بھی آپ اسی نظر شفقت سے دیکھیں گے -

آپ کا نیاز کیش شاگرد
اقبال

استاد کے دل میں اپنے ہونہار شاگرد کا جو احترام تھا ، اُس کا ایک ثبوت عطیہ بیگم (فیضی) کی ایک تحریر سے بھی ملتا ہے (اقبال از عطیہ بیگم ترجمہ عبدالعزیز خالد (ص ۲۱-۲۲) جس میں وہ بتاتی ہیں کہ کیسے جون ۱۹۰۷ع میں پروفیسر آرنلڈ نے اقبال کو جرمنی میں ایک نایاب عربی مخطوطے کی قرأت کے لیے بھیجنے کا ان الفاظ میں ذکر کیا کہ ''اس ذمہ دارانہ کام کے لیے تم ہی موزوں آدمی ہو- ''اور اقبال نے رد و کد کیا — کہ وہ اپنے استاد کے مقابلے میں مبتدی ہے - تو پروفیسر آرنلڈ نے جواب دیا - ''مجھے پختہ یقین ہے کہ اس معاملے میں شاگرد استاد سے بازی لے جائے گا'' -

میرے دوست ڈاکٹر لارنس بارفیلڈ (Dr. Lawrence Barfield) جو برمنگھم یونیورسٹی میں ''تاریخ قدیم و آثار عتیقہ'' کے شعبے میں سینئر لیکچرار ہیں - سرطامس آرنلڈ کے نواسے ہیں - انھوں نے مجھے ایک البم دکھایا ہے جو اُن کی والدہ ماجدہ نے اپنے گرامی قدر باپ کی وفات پر مرتب کیا تھا - اس میں انھوں نے تمام اکابر اور احباب کے وہ پیغامات تعزیت جمع کیے ہیں جو سر طامس کی وفات پر اُن لوگوں نے لیڈی آرنلڈ کے نام لکھے تھے - ان میں علامہ اقبال کا ایک دل گداز خط بھی ہے جو اُن کے دست خاص میں تحریر ہے - اس خط کی ایک عکسی نقل میں نے حاصل کر لی ہے اور اس کا ترجمہ نیچے درج کرتا ہوں :

ڈاکٹر سر محمد اقبال
ایم ایل سی
بیرسٹر ایٹ

لاہور
۱۹ــــــــــ
۱۶ جولائی ۱۹۳۰ء

محترمہ لیڈی آرنلڈ

میرے لیے یہ بیان کرنا ناممکن ہے کہ جب سر طامس آرنلڈ کی ناگہانی وفات کی خبر ہم تک ہندوستان میں پہنچی تو ہم سب کو کس قدر دلدوز صدمہ ہوا ۔ آپ کو یہ بخوبی معلوم ہے کہ سر طامس سے اُن کے شاگردوں کو ، اور اُن تمام لوگوں کو جو اُن سے واقف تھے ، کس درجہ محبت و عقیدت تھی ۔ مجھے معلوم ہے کہ صدمے کے الفاظ آپ کو اور آپ کی صاحبزادی نینسی (Nancy) کو بہت کم تقویت پہنچا سکتے ہیں ، لیکن میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ آپ کے غم میں نہ صرف انگلستان بلکہ ہندوستان اور باقی دنیا کے اُن تمام ممالک کے لوگ شریک ہیں جہاں سر طامس کا کام بحیثیت ایک مستشرق کے معروف تھا ۔ یہ حقیقت ہے کہ اُن کی وفات سے نہ صرف برطانوی دنیائے علم کو ، بلکہ تمام دنیائے اسلام کو بے حد نقصان پہنچا ہے ۔ جس کے فکر و ادب کی خدمت میں آنجہانی نے تا دمِ آخر کمی نہ آنے دی ۔ میرے لیے یہ زیاں ایک ذاتی حیثیت رکھتا ہے ۔ کیونکہ یہ انھی کا اثر تھا جس نے میری روح کی تربیت کی اور اسے جادہ علم پر گامزن کیا ۔ یہ صحیح ہے کہ دنیاوی نقطہ نظر سے اُن کی زندگی کا تابندہ شعلہ اب خاموش ہو چکا ہے ۔ لیکن میرا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ وہ لوگ جو سر طامس کی طرح اپنی زندگی کو محبت اور خدمت کے لیے وقف کر دیتے ہیں ، اُن کے لیے موت ''مزید روشنی'' کے مصداق ہے ۔

میں تہہ دل سے دعا کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ اُن کی شفیق روح کو جاوداں امن و عافیت بخشے ۔ اور آپ کو اور نینسی کو یہ حوصلہ عطا کرے کہ اُن کی ناگہانی موت کا صدمہ آپ صبر کے ساتھ برداشت کر پائیں ۔

آپ کا مخلص
محمد اقبال ۔

اس البم میں جس چیز سے میں خاص طور پر متاثر ہوا ہوں، وہ اُس والہانہ محبت اور عقیدت کا اظہار ہے جو تقریباً ہر تعزیت کرنے والے نے سر طامس کی ذات کے ساتھ کیا ہے۔ بار بار ہر مکتوب نگار نے یہی کہا ہے کہ میں طامس آرنلڈ کو اپنا بہترین اور مخلص دوست سمجھتا تھا اور کہ سب سے زیادہ دکھ جو مجھے ہوا ہے، وہ اس بات کا ہے کہ میں اُس سچے اور گرم دل دوست کی دوستی سے محروم ہو گیا ہوں۔ پروفیسر آرنلڈ کی ذات میں کس قدر من موہنی خوبیاں ہوں گی کہ اُن کا ہر دوست انہیں اپنا بہترین دوست سمجھتا تھا۔

ان تعزیت نگاروں میں اقبال کے علاوہ کئی اور شہرہ آفاق اشخاص بھی شامل ہیں۔ مثلاً مشہور سیاح و عالم عتیقیات سر آرل سٹائین (Sir Warc Rurel Stein) نامور تاریخ دان پروفیسر آرنلڈ ٹائن بی (Arnold J Toyn Bee) آکسفورڈ یونیورسٹی کے کارپس کرسٹی کالج کے پریذیڈنٹ ڈاکٹر پی۔ ایس۔ ایلن (Dr. Percy S. Allen) سکول آف اورینٹل سٹڈیز لندن کے ڈائریکٹر سر ای ڈینسن راس (Sir E. Denison Ross) سر راس مسعود۔ علامہ یوسف علی وغیرہ وغیرہ۔

سر طامس کی وفات کے بعد اُن پر بہت سے مضامین مختلف رسالوں اور علمی سوسائٹیوں کے جریدوں میں شائع ہوئے ہیں۔ ان میں خاص طور سے قابل ذکر یہ مضامین ہیں۔ سر مارک سٹائین کا مضمون (Thomas Walker Arnold 1864-1930) مطبوعہ (Proceedings of The British Academy volume XVI (1932?) سر تھیو ڈور ماریسن اور پروفیسر گب Sir Thomas Arnold By Sir Theodore Morison and Professor H A R Gibb کا تبصرہ مطبوعہ The Journal of the Central Asian Society (October 1930) لندن ٹائمز میں ان کی وفات کا خبرنامہ مورخہ ۱۱ جون ۱۹۳۰ء اور لندن سے شائع ہونے والے جریدے روزگار نو (جلد ۲۔ شمارہ چہارم۔ ۱۹۰۳) میں مطبوعہ مضمون" خاور شناسان بزرگ انگلیسی (۵) تحریر از ای۔ داؤد۔ ان رسالوں اور مضامین میں فراہم کردہ معلومات کی روشنی میں سر طامس آرنلڈ کی زندگی کے

مختصر حالات ، اور ان کے ادبی شہکاروں کا کچھ تذکرہ آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں ۔

طامس واکر آرنلڈ (جو مشہور انگریز ادیب میتھو آرنلڈ سے کوئی رشتہ نہیں رکھتے) ۱۹ اپریل ۱۸۶۴ء کو جنوبی انگلستان میں بمقام ڈیون پورٹ (Deven Port) پیدا ہوئے ۔ ایام طفولیت میں ان کی صحت کچھ اچھی نہیں تھی ۔ اور وہ شہروں سے زیادہ تر دور ہی رکھے گئے ۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم سٹی آف لندن سکول میں پائی جہاں انھوں نے سنسکرت زبان سیکھی ۔ اس کے بعد وہ ۱۸۸۳ء میں ماڈلین کالج (Magdulene College) کیمبرج میں داخل ہوئے ۔ کیمبرج میں انھوں نے کئی ایک مشہور مستشرقین سے استفادہ کیا ۔ جن میں پروفیسر Robertsonsmith اور Cowell شامل ہیں ۔ یہاں انھوں نے مشرق زبانوں کے علاوہ کئی ایک مغربی زبانوں پر بھی دسترس حاصل کی مثلاً اطالوی ، ڈچ ، ہسپانوی اور پرتگیزی اور روسی زبانیں ، ماڈولین کالج کیمبرج میں تعلیم کے دوران میں انھوں نے اسلام پر ایک مضمون لکھا جو انعامی مقابلے میں شامل ہوا (اگرچہ یہ انعام انھیں نہیں ملا) کیمبرج کا ٹرائی پوس (Triposs) کا امتحان انھوں نے ۱۸۸۶ء میں کامیابی سے پاس کیا اور ۱۹۱۷ء میں وہ اس کالج کے آنریری فیلو بھی منتخب ہوئے ۔

کیمبرج میں تعلیم کے خاتمے کے بعد ان کے پرانے دوستوں تھیو ڈور بیک (Theodore Beck) اور مسٹر (بعد ازاں سر) تھیو ڈور مارلین صاحبان نے اور پروفیسر سر والٹر رالے (Sir Walter Raleigh) نے انھیں مشورہ دیا کہ وہ ایم ۔ اے ۔ او کالج علی گڑھ میں معلمی کی اسامی قبول کریں جہاں پروفیسر بیک ان دنوں پرنسپل تھے ۔ چنانچہ مسٹر طامس ۱۸۸۸ء میں علی گڑھ میں پروفیسر مقرر ہوئے ۔ پروفیسر آرنلڈ پر سرسید احمد خان کا جو اس مدرسے کے بانی تھے بہت اثر ہوا اور انھی کے اثر کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے ۱۸۹۶ء میں ایک کتاب شائع کی (جس کا بہت سا مواد وہ کیمبرج ہی میں جمع کر چکے تھے) جس کا نام تھا Preaching of Islam (یعنی تبلیغ اسلام) یہ کسی مغربی مصنف کی لکھی

ہوئی سب سے پہلی کتاب تھی جس میں پورے عنون وشواہد سے یہ بات ثابت کی گئی تھی کہ دنیا میں اسلام تلوار کے زور سے نہیں بلکہ قرآن اور حدیث کے پیغام کی مدد سے پھیلا تھا۔ اس زمانے میں Crusades (صلیبی جنگوں) اور بعد ازاں یورپ میں کئی صدیوں تک ترکی کی یلغاروں کی وجہ سے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بہت تعصب پھیلا ہوا تھا ۔ چنانچہ ایک ایسی کتاب کا لکھنا جس میں عیسائی تحریروں ، قدیم بازنطینی ماخذوں اور کئی Nestorian Jacobite اور مشرقی مذاہب کی تحریروں کے حوالوں سے اس تعصب کا رد کیا گیا ہو بڑی ہمت اور فراخ دلی کا ثبوت تھا ۔

اسلام اور مسلمانوں سے پروفیسر آرنلڈ کی ہمدردی کا ایک اور ثبوت یہ تھا کہ علی گڑھ کے زمانے میں انھوں نے اسلامی لباس پہننا اختیار کیا ۔ تاکہ سرسید احمد نے مسلمانوں کی جانب سے انگریزی تہذیب کی طرف جو اقدام کیا تھا اس کے جواب کی حیثیت سے انگریزوں کی طرف سے کوئی قدم اٹھایا جائے ۔ اس زمانے میں برطانوی حکمرانوں اور ان کے محکوموں کی جو ذہنیت تھی اس کے پیش نظر ان کا اسلامی لباس اختیار کرنا ایک بہت اہم کارنامہ تھا ۔ اس کی وجہ سے علی گڑھ کے طلبا اور اساتذہ میں ان کی ہردلعزیزی بہت بڑھ گئی اور اس کی بنا پر وہ مولانا شبلی نعمانی ، مولوی عباس حسین اور مولوی خلیل احمد کے سے علما کے ساتھ بہت گھل مل کر کام کر سکے ۔

سرسید کی وفات کے سال یعنی ۱۸۹۸ء میں پروفیسر آرنلڈ علی گڑھ کی ملازمت چھوڑ کر India Education Service میں داخل ہو گئے اور گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر کی حیثیت سے تشریف لائے ۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے ، یہاں انھوں نے اقبال کو فلسفے کی طرف راغب کیا اور مسلمانوں کی ہر طرح سے مدد کی ۔ چنانچہ ۱۹۰۴ء میں جب وہ لاہور سے رخصت ہوئے تو انجمن حمایت اسلام اور گورنمنٹ کالج لاہور کے مسلمان طلبہ کی طرف سے انھیں خطبات الوداع پیش کیے گئے لاہور میں وہ اورینٹل کالج کے پرنسپل اور پنجاب یونیورسٹی کے ڈین آف

اورینٹل فیکلٹی (Dean of The Oriental Faculty) بھی تھے - اورینٹل کالج کے پروفیسروں کی طرف سے جو الوداعی خطبات اور نظمیں آن کی خدمت میں پیش کی گئیں آن سے بھی محبت اور عقیدت کا اظہار ہوتا ہے - گورنمنٹ کالج لاہور میں وہ گیارہ فروری ۱۸۹۸ء سے چھبیس فروری ۱۹۰۴ء تک رہے- لاہور میں آن کا مکان ٹمپل روڈ پر تھا (شاید نمبر ۱۸ یا ۲۰) - لاہور میں انھوں نے کئی نامور ہستیوں سے واقفیت اور دوستی پیدا کی - مثلاً سر مارک آرل سٹائن اور پروفیسر پی - ایس ایلن جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے اور ڈاکٹر نوگل (Dr. J.P.H. Vogel) جو ان دنوں ہندوستان کے محکمہ آثار قدیمہ (Indian Archaeological Survey) میں تھے اور بعد ازاں ہالینڈ میں لائیڈن یونیورسٹی (Leiden University) میں سنسکرت کے پروفیسر مقرر ہوئے - لاہور کے زمانے میں آن کے دوستوں نے انھیں Saint ''ولی'' کا لقب دیا جو آخر زندگی تک محفل یاراں میں مقبول رہا -

لاہور میں قیام کے دوران باوجود مختلف تعلیمی مصروفیتوں کے انھوں نے ایک اور کتاب شائع کی جو المعتزلہ کا عربی متن تھا اور جس میں صوفیا کے سلسلہ معتزلہ کے حالات اور عقائد کا بیان تھا -

اگرچہ اسی زمانے میں افغانستان کے امیر عبدالرحمن کی طرف سے انھیں انگریزی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے انچارج کی حیثیت سے آنے کی دعوت ملی تاہم انھوں نے ۱۹۰۴ء کے اوائل میں لندن کی انڈیا آفس کی لائبریری کے نائب لائبریرین کا عہدہ قبول کرنے کا فیصلہ کیا کیونکہ وہاں تحقیق کے زیادہ مواقع بہم تھے - اس زمانے میں انڈیا آفس لائبریری میں عربی اور فارسی کتابوں کا جو خزانہ جمع تھا وہ دنیا میں بے نظیر تھا -

اس کے بعد ۱۹۰۹ء میں لارڈ مورلے (Lord Morley) نے لندن میں ایک تنظیم قائم کی جس کا مقصد لندن میں زیر تعلیم ہندوستانی طلبہ کی مدد کرنا تھا اس کے لیے انھوں نے سر طامس آرنلڈ کو مشیر تعلیم (Educational Adviser) کے طور سے انتخاب کیا - یہ بہت جاں فشانی

اور استقلال و صبر کا کام تھا اور مسلسل گیارہ سال تک انھوں نے ہندوستانی طلبہ کی دل و جان سے خدمت کی۔ جس کسی طالب علم کو کسی قسم کی ضرورت ہوتی تھی سر طامس اس کی امداد کرنے میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھتے تھے ۔ ان طلبہ کو وہ اپنے ننھے بچے (My babies) کہتے تھے ۔

اسی عرصے میں انھوں نے Encyclopaedia of Islam کے انگریز ایڈیٹر کی حیثیت سے بہت اہم اور وزنی کام کیا ۔ یہ دائرۃ المعارف ہالینڈ سے شائع ہو رہا تھا اور پہلی جنگ عظیم کے دوران بھی چھپتا رہا ۔ انھوں نے اس تصنیف کے لیے کئی مضامین اپنے قلم سے بھی لکھے اور دوسروں سے بھی لکھوائے ۔ اسی طرح Encyclopaedia Britannica کے اسلامیات کے ایڈیٹر کی حیثیت سے بھی انھوں نے سالہا سال تک کام کیا ۔ وہ اس دوران میں (Fellow of the British Academy) منتخب ہو چکے تھے ۔ انڈیا آفس کی خدمات کی بنا پر ۱۹۱۲ع میں انھیں Companion of the Order of the Indian Empire (CIE) کا خطاب ملا اور پھر ۱۹۲۱ ع میں سر کا خطاب بھی ملا ۔ جب کہ وہ انڈیا آفس سے ریٹائر ہو کر لندن یونیورسٹی میں دبستانِ علوم مشرق میں زبان عربی کے پروفیسر کے عہدے پر فائز ہوئے Chair of Arabic at the School of Oriental Studies اس پروفیسرشپ کے دس سال کے دوران میں وہ عمر میں پہلی مرتبہ تحقیق و تدقیق و پژوہش میں بغیر کسی بیرونی خلل کے تن من سے لگ کر کام کرنے کے قابل ہو سکے ۔ اور اس مدت میں دنیائے اسلام پر آن کے کئی مزید احسانات ہوئے ۔ اس دوران میں ادب و ہنر کے میدان میں جو کارنامے انھوں نے کیے آن سے اردو داں طبقہ عام طور سے باخبر نہیں ہے۔ اس لیے ان کی کچھ تفاصیل درج ذیل ہیں ۔

ان دنوں تو ہر شخص جانتا ہے کہ اسلامی مصوری خصوصاً ایرانی اور مغلیہ مصغر تصاویر (Miniatures)، کس قدر عظیم و دلپذیر مرقع ہائے ہنر ہیں لیکن ۱۹۲۰ ع کے لگ بھگ دنیائے علم اس بات سے کم و بیش بے خبر تھی ۔ اس میدان میں سر طامس کی سرگرمی کا اندازہ فن۔

مصوری سے متعلق ان کی مندرجہ ذیل تصانیف سے کیا جا سکتا ہے :

۱۹۲۱ء میں انھوں نے لارنس بنئین (Laurence Binyon) کے ساتھ مل کر ایک اہم کتاب Court Paintings of the Grand Moguls (دربار مغلیہ کے مصورین) شائع کی -

اس کے بعد ۱۹۲۴ء میں شائع ہونے والی کتاب The Caliphate (خلافت) سر طامس کی سالہا سال کی کاوشوں اور تحقیقات کا پھل تھی -

۱۹۲۲ء میں کیمبرج یونیورسٹی میں عربی کے استاد ، ڈاکٹر آر-اے- نکلسن (Dr. R.A. Nicholson) کی ساٹھویں سالگرہ پر جو کتاب پروفیسر نکلسن کو پیش کی گئی ، اس کے ایڈیٹر بھی سر طامس ہی تھے - یہ وہی پروفیسر نکلسن ہیں جنھوں نے اقبال کی کتاب اسرار خودی کا ترجمہ کر کے مغربی دنیا کو اقبال سے روشناس کیا تھا - یہ ایک طالب علم کے لیے کس قدر مقام نازش و خوش بختی ہے کہ خود اس کا استاد اس کی کتاب کا ترجمہ کرے یوں علامہ اقبال خوش قسمت انسان تھے کہ ان کو دو ایسے شفیق اور قدر دان استاد میسر آئے ، ایک سر طامس آرنلڈ اور دوسرے پروفیسر رینولڈ نکلسن -

سر طامس کی باقی کتابوں میں یہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں :
Survivals of Sasanian and Manichean Art in Persian Painting
ایرانی مصوری میں ساسانی اور مانوی ہنر کے باقیات ، مطبوعہ ۱۹۲۴ء -

Painting in Islam اسلام میں مصوری (۱۹۲۸ء) اور The Islamic Faith (دین اسلام ، ۱۹۲۸ء) ان میں بالخصوص اسلام میں مصوری نامی کتاب مشرقی ہنر کی تحقیق کا ایک شاہکار ہے اور پروفیسر آرنلڈ کی عظیم علمیت ، تنقیدی ملکہ اور عشق ہنر و فن شناسی کی جیتی جاگتی اور شاندار نشانی ہے - یہ کتاب کلیرنڈن پریس آکسفورڈ میں چھپی ہے - اور اس کی طباعت اور اس کی تصاویر بے اندازہ خوشنما اور حسین و جمیل ہیں -

ان کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پیشتر دو اور عظیم کتابیں شائع ہوئیں یعنی Bihzad and his Paintings in the Zafar Nameh Manuscript (بہزاد اور ظفرنامے کے مخطوطے میں اس کی نقاشی ۱۹۳۰ع) اس کتاب میں انھوں نے ثابت کیا ہے کہ 'ظفرنامہ' نوشتہ ۸۷۲ھ مطابق ۱۴۶۷ع میں جو تصاویر شامل ہیں ۔ وہ تمام تر بہزاد کا اثرِ خامہ ہیں ۔ مزید برآں The Islamic Book (اسلامی کتاب، مطبوعہ ۱۹۲۵ع) ان دونوں کتابوں میں پروفیسر گروہمن (Professor Adolph Grohmann) جو جرمن یونیورسٹی پراگ کے پروفیسر تھے، ان کے شریکِ کار تھے ۔ آخرالذکر کتاب میں بھی بے شمار تصویری پلیٹیں اس کی تزئین و زیبائی کا باعث ہیں ۔

جیسا کہ علامہ اقبال نے لیڈی آرنلڈ کے نام تعزیتی خط میں لکھا ہے، سر طامس آرنلڈ تا دم آخر اسلامی ادب و ہنر کی خدمت میں منہمک رہے ۔ وفات سے صرف دو ہفتے پیشتر ہی وہ فلسطین، قاہرہ اور قسطنطنیہ میں ۔۔۔ چھ مہینے تک لیکچروں اور خطبوں اور تحقیق کا کام کرکے لندن واپس آئے تھے اور مصر میں قیام کے دوران انھوں نے کئی ایک مزید کتابوں کا مواد حاصل کر لیا تھا، مثلاً ''اسلام زمانہ جدید میں'' اور مشہور ایرانی مصور ''رضا عباسی کے حالاتِ زندگی'' ۔ افسوس کہ وہ کتابیں مکمل نہ کر پائے اگرچہ وہ آخری وقت تک ان پر کام کر رہے تھے (اور وفات سے پانچ روز پہلے رابندر ناتھ ٹیگور کا انڈیا سوسائٹی میں دیا ہوا لیکچر سن رہے تھے ۔ جس میں ٹیگور اپنے اس انکشاف کا ذکر کر رہے تھے کہ وہ نہ صرف الفاظ بلکہ تصویر (Drawing) کے ذریعے بھی اظہارِ خیال کر سکتے ہیں) ۔

سر طامس بہت سی خوبیوں کے مالک تھے ۔ اس کے باوصف وہ بہت منکسر المزاج تھے جس کی ایک مثال یہ تھی کہ عربی زبان کے بے نظیر ماہر ہونے کے باوجود وہ عربی بولنے سے ہچکچاتے تھے اور مصر میں بھی لیکچر انگریزی میں دیتے تھے ۔ وہ ایک بہت ہنس مکھ، پرمزاح اور خوبصورت ماہر گفتگو (Conversationalist) تھے ۔ ان کی موجودگی

میں اور آن کی آپچ پر آن کے ہم محفل بھی بہت خوبصورت بات چیت کرنے لگتے تھے ۔ جیسا کہ اوپر ذکر آیا وہ اپنے دوستوں میں لاہور کے زمانے سے Saint یا 'ولی' کہلاتے تھے ۔

اگرچہ وہ جسم و جثے کے لحاظ سے کمزور نظر آتے تھے تاہم وہ عمر بھر بہت ہی کم بیمار رہے ۔ آخری سال کے دوران میں ڈاکٹروں نے انھیں بتایا تھا کہ ان کا دل کمزور ہے اور احتیاط کی ضرورت ہے لیکن سرطامس نے فیصلہ کر لیا تھا کہ زندگی کو طویل کرنے کے لیے وہ اپنی تحقیق اور علمی جدوجہد کو ترک نہ کریں گے اور یہی فیصلہ بالآخر ان کی موت کا سبب بنا ۔ وفات کے وقت آن کی عمر چھیاسٹھ (٦٦) سال تھی ۔

پروفیسر طامس آرنالڈ کی شادی ۱۸۹۲ع میں پروفیسر ہکسن (Professor G. Hickson) کی صاحبزادی میری (Mary) کے ساتھ ہوئی ۔ جنھیں خود بھی علم و ادب سے بے حد شغف تھا اور جو تمام عمر آن کی ادبی کاوشوں میں شریک رہیں ۔ آن کے صرف ایک صاحبزادی تولد ہوئیں ۔ وہ ہندوستان میں ۱۸۹۷ع میں پیدا ہوئیں ۔ آن کا نام نینسی (Nancy Mary) تھا اور یہ خود بھی کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پانے کے بعد ایک انجینئر جناب بارفیلڈ (Barfield) صاحب سے بیاہی گئیں۔ ان کے چار بیٹے ہیں ۔ جن میں سے مجھے ڈاکٹر لارنس بارفیلڈ صاحب سے شرفِ نیاز حاصل ہے اور جو علم اور خوش خلقی میں اپنے نانا کی زندہ نشانی ہیں ۔ سرطامس کے گھر میں جس حقیقی خوشی اور یگانگی اور محبت کی چہل پہل تھی ، اُس کی طرف علامہ اقبال نے اپنے ایک خط بنام مس عطیہ فیضی مورخہ ۳۰ مارچ ۱۹۱۰ع میں بھی اشارہ کیا ہے ۔ وہ اُنھی دنوں حیدرآباد دکن کے دورے سے واپس آئے تھے جہاں وہ جناب اکبر حیدری کے یہاں قیام پذیر رہے تھے ۔ مس عطیہ کے عم زادوں مسٹر اور مسز حیدری کے تلطف و دلنوازی کا بڑی گرم دلی کے ساتھ ذکر کرنے کے بعد علامہ یوں رقمطراز ہیں : ''میرے دل میں آن دونوں کا بیحد احترام ہے ۔ آن کا وہ دوسرا حقیقی گھر ہے ، جو میرے دیکھنے میں آیا ۔ پہلا آرنلڈ کا تھا'' ۔

("Theirs is the second real home that I have seen —the first being the Arnolds.)

۱۹۳۱ء میں رائل اکیڈیمی لندن میں ایرانی مصوری کی جو بے حد اہم نمائش ہوئی ، اُس کا سب اہتمام سرطامس نے کیا تھا ۔ یہ نمائش آن کی وفات کے بعد روپذیر ہوئی اور آن سے اظہار احسان کے طور سے نمائش کا ہدایت نامہ (Guide) آن کے نام سے معنون کیا گیا ۔

سر طامس کی وفات کے بعد بہت جلد Sir Thomas Arnold Memorial Fund کے نام سے ایک فنڈ قائم کیا گیا جس کی اپیل میں انگلستان ، یورپ اور ہندوستان کے بے حد نامور مستشرقین اور علمی دنیا کے نمائندے شامل تھے ۔ اس اپیل کے جاری کرنے والوں میں ہمیں سر محمد اقبال ، سید راس مسعود اور سر عبدالقادر کے نام نامی بھی نظر آتے ہیں ۔ اس اپیل کا مقصد یہ تھا کہ ایک معقول رقم جمع کی جائے جس کی مدد سے سرطامس کی السنہ مشرقی کی کتابیں خرید کر School of Oriental Studies کے شعبۂ عربی کو پیش کی جائیں تاکہ وہاں خاص لائبریری قائم ہو ، جس کا نام Arnold Memorial Library ہو اور اس فنڈ میں سے ایک وظیفہ بھی جاری کیا جا سکے ۔ اپیل کنندگان اس سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ''ہمیں یقین ہے کہ سر طامس کے دل میں اس بات کی نسبت اور کوئی زیادہ لگن نہیں ہو سکتی تھی کہ آن کے بعد آن کی کتابیں آنے والی نسلوں کے اسلامی محققین کے کام آتی رہیں'' اس مضمون کے قارئین کو یہ جان کر خوشی ہوگی ، کہ یہ یادگاری لائبریری واقعی قائم ہوگئی اور اب تک School of Oriental and African Studies میں علوم اسلامی کے محققوں کے لیے بے حد کارآمد ثابت ہو رہی ہے ۔

یہ ہیں مختصر حالات ایک شہرہ آفاق مستشرق اور خادم اسلام کے ۔ سر تھیوڈور ماریس اور پروفیسر گب نے اپنے تعزیتی مضمون کا آغاز ان لفظوں کے ساتھ کیا ہے : ''تاریخ ہند میں ایسے انگریز شاذ ہی گزرے ہیں ، جنہیں اہل ہندوستان نے اتنی گرم جوشی کے ساتھ اپنے دل سے لگا لیا ہو ، جس قدر طامس واکر آرنلڈ کو'' اوپر کے مضمون سے یہ واضح ہو گیا ہوگا ، کہ یہ دعویٰ بالکل مبنی بر حقیقت ہے ۔ علی گڑھ میں ان کی

آمد کے بعد ، گورنمنٹ کالج لاہور میں ان کی پروفیسری کے دوران میں ، اور پھر انڈیا آفس اور سکول آف اورینٹل سٹڈیز میں تادم آخر ، ان کے سب شاگرد اور جاننے والے ان پر جان نچھاور کرتے رہے ۔ یہ علامہ اقبال کی بڑی خوش نصیبی تھی کہ انھیں اوائل عمر ہی میں ایک ایسا استاد کامل میسر ہوا جس نے ان کی ''روح کی تربیت کی اور اسے جادۂ علم پر گامزن کیا'' اور بقول شیخ سر عبدالقادر ''پروفیسر آرنلڈ بھی خوش تھے ، کہ ان کی محنت ٹھکانے لگی اور ان کا شاگرد علمی دنیا میں ان کے لیے بھی باعث شہرت افزائی ہوا''۔ ہماری دعا ہے کہ خدا ہر استاد کو ایسا شاگرد عطا کرے اور ہر شاگرد کو ایسا استاد ۔ پروفیسر طامس آرنلڈ کی بھی کامیابی کا راز یہ تھا کہ وہ محض خرد آموز ہی نہ تھے بلکہ صاحبِ نظر تھے اور شاید یہی بات اقبال کے ذہن میں تھی جب انھوں نے کہا :

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظران

اقبال اور شاہ سلیمان پھلواروی

(۱)

۱۸۵۷ء میں انگریزوں نے سلطنت مغلیہ کا تختہ اُلٹ دیا اور تخت و تاج اسلامیانِ برعظیم کے ہاتھوں سے چھین لیا۔ ۱۹۴۷ء میں چھنا ہوا اقتدار و اختیار انگریزوں سے پور واپس لیا گیا اور ایک نئی مملکت پاکستان وجود میں آئی۔ ان دونوں واقعات کے درمیان پورے نوے سال کا عرصہ حائل ہے، کش مکشِ حیات اور جہادِ زندگانی کا عرصہ! تخت و تاج چھنتے ہی ہولناکیاں برپا ہوئیں، تباہیاں پھیلیں، شیرازہ بکھرا، قتل و غارت اور گیرو دار کا سلسلہ عام جاری ہوا، تو اس وحشت و انتشار کی اندھیاری میں سید احمد خاں پہلے مسلمان تھے جو سنبھلے اور سنبھالنے کے لیے اُٹھے اور جس طرح بھی ان سے بن پڑا اُنھوں نے سنبھالا۔ یہ کام ان ہی کا تھا۔ پھر جب عنان حکومت و اقتدار انگریزوں سے واپس لینے کی ساعتیں آئیں اور یہ طے نہ پاتا تھا کہ اقتدار کی واپسی کی صورتِ نظم و انصرام کیا ہو گی تو ذہنی و فکری اُلجھنوں کے وقت ڈاکٹر محمد اقبال آخری مسلمان تھے جنھوں نے ایک فیصلہ کن فکر پیش کی۔ آخر فیصلہ اسی بنیاد پر ہوا۔ لہٰذا اس صد سالہ عرصۂ جدوجہد کا صحیفہ جب بھی آپ کے سامنے آئے گا اس کے پہلے اور آخری صفحے پر یہی دو نام نمایاں نظر آئیں گے، سید احمد خاں اور اقبال۔

اقبال کی زندگی اور ذہنی ارتقا کے چار دور بہت نمایاں ہیں، پہلا دور وہ ہے جو ابتدا سے ۱۹۰۵ء کا ہے۔ اس دور میں ان کے گرد و پیش کی ملکی فضا کانگریس وغیرہ کے علاوہ خود مسلمانوں کی جاندار

تحریکات مسلم ایجوکیشنل کانفرنس ، انجمن حمایت اسلام لاہور ، اور ندوۃ العلماء کی باہمی سے معمور تھی - اور ان کے سالانہ اجلاسوں کی دھوم دھام سے سارا برعظیم گونج رہا تھا - اس دور میں اقبال تلاشِ حقیقت کی سرگردانیوں میں تھے - دوسرا دور ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا ہے جب وہ یورپ میں مقیم تھے اور علمی تحقیق و تدقیق اور "مطالعہ کائنات" میں مصروف تھے - اسی زمانے میں اسلامیانِ برعظیم نے آل انڈیا مسلم لیگ کے نام سے اپنی پہلی علیحدہ سیاسی جماعت قائم کی تھی - تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک کا ہے جس میں تنسیخ تقسیم بنگالہ ، جنگ بلقان ، واقعہ مسجد کانپور ، جنگ عظیم ، تحریک خلافت ، ترکی میں الغاء خلافت ہندوستان میں شدھی سنگٹھن اور فسادات وغیرہ کی قومی اور بین الاقوامی "تلخیاں" اپنے شباب پر تھیں - چوتھا دور ۱۹۲۴ء سے ۱۹۳۸ء تک کا ہے - یہ عہد اقبال کی 'منزل رسی' کا ہے اور فکر پاکستان اسی عہد کی ہے جس کا ایک خاص تصور ان کے ذہن میں تھا - اس تصور کی کچھ وضاحتیں ان کے خطبات[1] میں ہیں ، کچھ اردو اور فارسی نظموں میں ، اور کچھ ان مکاتیب[2] میں جو انھوں نے ۱۹۳۶ء سے ۱۹۳۷ء تک قائداعظم کو لکھے تھے اور 'رہنمائی' کی تھی - اقبال نرے فلسفی ، مفکر اور شاعر ہی نہیں تھے بلکہ قائداعظم کی زبان میں "پریکٹیکل پالی ٹیشین" بھی تھے -

اپنی زندگی کی اس پوری مدت میں اقبال نہ جانے کن کن مراحل سے گزرے ہوں گے - کیسے کیسے لوگوں سے ان کے روابط قائم ہوئے ہوں گے ، مراسلت رہی ہو گی اور طرح طرح کے نکات زیر بحث آئے ہوں گے - یورپ کے مختلف ہمعصر مفکرین و محققین کے نام ان کی بعض تحریریں ملتی ہیں - مشرق وسطیٰ کے مختلف علماء سے اور زعماء سے بھی ان

---

۱ - (لیکچرز ری کنسٹرکشن) اور خطبات مسلم لیگ و مسلم کانفرنس ۱۹۳۰ء ، ۱۹۳۲ء -

۲ - خطوط اقبال بنام جناح -

کے تعلقات تھے اور خود اس برعظیم کے مختلف بزرگوں سے مراسلت رہتی تھی۔ یہ سارے مکاتیب آج بھی جمع ہو جائیں تو ایک انمول ذخیرہ تیار ہو سکتا ہے اور ان کے ذہن و فکر کے نت نئے پہلوؤں پر روشنی پڑ سکتی ہے مگر کون بتائے کہ یہ جواہر پارے اب کہاں اور کس حال میں ہیں اور کیسے کیسے بیش بہا موتی تھے جو خاک میں رل کر رہ گئے۔

ان ہی بزرگوں میں ایک حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی کی ذات گرامی بھی تھی۔ شاہ صاحب کی زندگی گویا مسلمانوں کی سلطنت چھن جانے کے وقت سے لے کر دوبارہ اہل ملک کے ہاتھوں میں اقتدار حکومت واپس آنے تک کی پوری تاریخ ہے۔ شاہ صاحب کی ولادت اسی عہد انقلاب میں ہوئی تھی جسے آزادی کی پہلی جنگ کہتے ہیں اور وفات اس وقت ہوئی جب ۱۹۳۵ء کا ایکٹ نافذ ہوا۔ کش مکش حیات کے اس پورے عرصے میں مسلمانوں کی جتنی تحریکیں اٹھیں وہ سب میں پیش پیش رہے۔ تحریک علی گڑھ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس، انجمن حمایت اسلام لاہور، ندوۃ العلماء، مسلم لیگ، خلافت، مسلم کانفرنس، جمعیت العلماء وغیرہ سب ہیں۔ ان کی ساری زندگی مسلمانوں کی قومی و ملی تنظیم اور دینی و دنیاوی، تہذیبی و ثقافتی، تعلیمی و اقتصادی تعمیر کی جدوجہد میں گزری۔[2] ہندوستان کے قدیم خانوادۂ تصوف میں وہ پہلے صوفی عالم تھے جنھوں نے سید احمد خاں کی تعلیمی تحریک کی پر جوش حمایت کی[3] اور اس قدر کہ بقول مولانا عبدالماجد دریا بادی "مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اور شاہ سلیمان پھلواروی کے وعظ لازم و ملزوم تھے"[4] وہ ایم اے او

۱۔ شاہ صاحب نے ۳۱ مئی ۱۹۳۵ء کو رحلت فرمائی۔
۲۔ خاتم سلیمانی مصنفہ حضرت مولانا شاہ غلام حسنین ندوی۔
۳۔ البشیر، اٹاوہ۔ روزنامہ خلافت بمبئی پیسہ اخبار لاہور وغیرہ ۱۹۳۵ء۔
۴۔ صدق لکھنؤ (مولانا عبدالماجد دریا بادی) ۱۱ جون ۱۹۳۵ء۔ رسالہ معارف اعظم گڑھ ماہ جولائی ۱۹۳۵ء۔

کالج علی گڑھ کے ٹرسٹی بھی رہے - مگر ساتھ ہی سرسید کی تبلیغی اُپج سے اُن کو اختلاف بھی تھا - وہ کہتے تھے کہ ''اسلام کو کسی کیشپ چندرسین کی مطلق ضرورت نہیں ہے - اسلام کی تعلیمات واضح اور صاف ہیں - ضرورت صرف عمل کی ہے'' لیکن اس اختلاف میں بھی بہرحال خلوص تھا - سرسید احمد خاں اپنے تہذیب الاخلاق میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

''جناب مولوی محمد سلیمان شاہ صاحب نے جو بہت بڑے عالم اور سجادہ نشین صوفیا کرام پھلواروی ہیں ، ایک نہایت عمدہ اور مفید لکچر مجلس ندوۃ العلماء میں دیا تھا - جس کی نسبت ہم نے سنا ہے کہ بعض مولویوں نے پورا پڑھنے نہیں دیا - درحقیقت وہ لیکچر حسب حال زمانہ ہے اور اس لیے ہم اس کو جس طرح نجم الاخبار اٹاوہ میں چھپا ہے اپنے تہذیب الاخلاق میں درج کرتے ہیں - اس لیکچر میں جناب مولوی صاحب نے نیچریوں کا نام بھی لیا ہے مگر وہ بھول گئے جو کچھ انھوں نے فرمایا ہے اس سے تو وہ خود نیچری معلوم ہوتے ہیں :

وجد و منع بادہ آخر ایں چہ کافر نعمتی است
منکرِ مے بودن و ہمرنگ مستاں زیستن''

یہ تحریر یکم محرم ۱۳۱۲ھ کی ہے - آج سے ٹھیک نوے برس پہلے کی - یہ زمانہ وہ تھا جبکہ قدیم و جدید کے نام سے مسلمانوں میں دو جداگانہ حلقے قائم ہو چکے تھے - ایک طرف ''قدیم تر'' اصحاب تھے اور دوسری طرف ''جدید تر'' اصحاب تھے اور دونوں کے درمیان افتراق کی خلیج بڑھتی ہی چلی جاتی تھی - سرسید کی یہ تحریر (جس کے لب و لہجہ میں دوستانہ خلوص نمایاں ہے) بتاتی ہے کہ شاہ صاحب سے شکوہ ان کو بھی ہے اور بعض قدامت پسند علماء بھی ناراض ہیں - سرسید کو شکوہ ''منکر مے بودن'' کا تھا اور قدامت پسند علماء کو غصہ ''ہمرنگ مستاں زیستن'' پر - حالانکہ صوفی کو سرور اپنی

صہبائے خودی و خرد شناسی" کا تھا - بلفظ دیگر شاہ صاحب کی فکر دونوں جماعتوں سے الگ تھی - وہ ان دونوں کے درمیان علمبردار توازن کی حیثیت سے کھڑے تھے - وہی توازن جس کا فقدان قوم و ملت کے نظام و انصرام کو ہمیشہ تباہی کی طرف کھینچ کر لے جاتا ہے اسی توازن کی خاطر انھوں نے ندوۃ العلماء کی تخیل[1] پیش کی اور اپنے ہم مشربوں کو ساتھ لے کر علماء کی شیرازہ بندی کے لیے جدوجہد کی تاکہ اس قبائلی جنگ و جدل اور نزاع باہمی کی لعنت کو قوم کے سر سے دور کیا جائے جو عام ہو رہی تھی اور یہی توازن تھا جس کی بنا پر وہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس میں شریک ہو کر دیوانہ وار سر گرم عمل رہے تاکہ جمعیت ملی پوری طرح منظم اور دولتِ علم و فضل سے مالا مال ہو - ندوۃ العلماء اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاسوں میں انھوں نے بے شمار تقریریں کیں اور ہر تقریر میں ان کا یہ توازنِ فکری ہمیشہ نمایاں رہا - ایک مرتبہ انھوں نے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا :

"ندوہ اور کانفرنس دونوں مل کر تم کو بامراد کر سکتے ہیں ، تنہا کام نہیں چلے گا - جو لوگ دین کو دنیا سے علیحدہ کرتے ہیں وہ

---

۱ - خطبہ قاضی سلیمان منصور پوری ، مصنف رحمۃ للعالمین ، اجلاس ہشتم "ندوۃ العلماء۔۔۔میں سمجھتا ہوں کہ جس ندوۃ العلماء کے بانیانِ قدیم جناب مولانا مولوی محمد علی مونگیری اور جناب شاہ سلیمان صاحب پھلواروی جیسے مالک سجادہ و صاحب و سادہ ہوں وہ مجلس کیوں نہ تصوف کا تحفظ کرے"—روئداد ندوۃ العلماء ص ۱۱۲ ، پیسہ اخبار لاہور ۳ جون ۱۹۳۵ ، البشیر اٹاوہ ۱۹۰۵ء روزنامہ خلافت ، مولانا شوکت علی بمبئی ۱۹۰۵ء—نیز دیکھیے مضامین حسن مثنی ندوی "فقہ اسلامی کی تشکیل جدید" روزنامہ امروز کراچی ۲۵ جون ۱۹۵۱ء' حضرت مولانا شاہ سلیمان پھلواروی رسالہ العلم کراچی جنوری ۱۵۵۲ء و "شبلی کی حیات معاشقہ" ہفت روزہ چٹان لاہور ۱۳ اگست ۱۹۵۳ء -

اسلام کے خانہ برانداز ہیں ، حقیقت میں مسلمانوں کی دنیا دین سے علیحدہ نہیں اور نہ دنیا سے دین - پس اے عزیزو! جب اس قومی نماز کی اذان سنو تو حی علی الصلوۃ کا مطلب سمجھو کہ اصلاح دین و نیازمندی کے لیے طلب کیسے جاتے ہو، فقروا الی الندوۃ یعنی ندوہ کی طرف جاؤ وہ اس کا ذمہ دار ہے اور جب حی علی الفلاح کی صدا سنو تو یہ سمجھو کہ فلاح دنیوی تمہاری اس قومی یونیورسٹی سے وابستہ ہے جس کی کانفرنس تم کو ہدایت کرتی ہے - ادھر آؤ اور کام میں مشغول ہو جاؤ اور یوں کہو ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ و فی الاخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار اور سنو ہمارے صوفی صافی بزرگان فرماتے ہیں :

طریقت بہ جز خدمت خلق نیست   بہ تسبیح و سجادہ و دلق نیست

اور انہیں ہدایتوں نے مجھے انگریزی فیشن کے تعلیم یافتہ حضرات کی طرف متوجہ کر دیا - میرا خیال ہے کہ واللہ اگر کوئی لڑکا بھی ہمارے کالج کا بے دین اور بد خلق ہو گیا تو پھر کل قیامت کے دن سرور کائنات صلعم کو ہم منہ نہیں دکھا سکیں گے - - - پھر اگر یہ درست نہ ہوئے تو یاد رکھو قوم کی قوم ستیاناس ہو جائے گی - ہم انہیں کبھی نہیں چھوڑ سکتے - اگر یہ ہمیں اولڈ فیشن کہہ کر دو چار ڈنڈے بھی لگا دیں گے تو ہم اسے بھی استقلال کے ساتھ برداشت ہی کریں گے اور ہمیں ڈر ہے کہ انہیں چھوڑ دیں گے تو خشک تعلیم جو مذہبی اخلاق سے معرا ہے ، رفتہ رفتہ ان کو وحشت و جنون کی حد تک نہ پہنچا دے -" (روئداد مسلم ایجوکیشنل کانفرنس)

اس تقریر کا تخاطب جتنا جدیدوں سے تھا اتنا ہی قدیموں سے تھا - عرب کی پراگندہ حال قوم کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ کے برگزیدہ رسول ؐ نے فرمایا تھا بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (میں اس لیے بھیجا گیا ہوں کہ مکارم اخلاق کی تکمیل و اتمام کر دوں) اس لیے انفرادی و اجتماعی مکارم اخلاق کو شاہ صاحب قومی و ملی سربلندی کے لیے ایک لازمی شرط تصور کرتے تھے کیونکہ اخلاق و کردار کی خرابی ہی سارے توازن کو بگاڑنے کی ذمہ دار ہوتی ہے- وہ خود بھی اخلاق مجسم تھے اور ہدایت کے

رنگ میں سرتاپا ڈوبے ہوئے - یہ اثر تھا اُن فیوض و برکات کا جو انھیں علم و فضل کے مختلف اعلیٰ سرچشموں اور متضاد مکتبۂ خیال کے ارباب کمال سے حاصل ہوئے تھے - ان کی وسعت قلب و نگاہ کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ خود ایک ممتاز خانوادۂ تصوف کے فرد اور بڑے صوفی تھے - قوم و ملت کے لیے جذبۂ خدمت و جہاد کچھ تو براہ راست اپنے آبا و اجداد سے پایا تھا اور کچھ اپنے اساتذہ سے جن میں ایک حضرت میاں صاحب مولانا نذیر حسین محدث تھے جن پر ۱۲۸۰ھ میں انگریزوں نے علمائے صادق پور کے ساتھ مقدمۂ بغاوت چلایا تھا اور ایک سال تک راولپنڈی جیل میں محبوس رکھا گیا تھا - دوسرے حاجی امداد اللہ مہاجر مکی تھے جنھوں نے ۱۸۵۷ء میں انگریزوں سے جہاد کیا تھا اور ہجرت کر کے مکہ معظمہ چلے گئے تھے - تیسرے مولانا حکیم عبدالحمید عظیم آبادی ابن حضرت مولانا احمد اللہ صادق پوری اسیر انڈمان تھے جن کا سارا گھرانہ تنظیم ملی اور قیام حکومتِ اسلامی کے جرم میں پیس کے رکھ دیا گیا - شاہ صاحب کے ذہن و فکر کی پرورش ان ہی بزرگوں کے زیر اثر ہوئی تھی اور حق تو یہی ہے کہ:

نہ کتابوں سے نہ کالج سے نہ زر سے پیدا
دین ہوتا ہے بزرگوں کی نظر سے پیدا

وہ اس کو بالکل پسند نہیں کرتے تھے کہ لوگ اپنی اپنی گروہ بندیاں بنا کر اپنے لات و ہبل تراش لیں ، اس پر ان کا دل بہت کڑھتا تھا - وہ سارے برعظیم میں دیوانہ وار ایک ایک کو جھنجھوڑتے پھر رہے تھے - ساری فضا ان کی مثنوی کے سوز و گداز سے اور ساحرانہ خطاب سے گونج رہی تھی ، مسلمانوں کے سارے فرقے اور جماعتیں ، قدیم اور جدید سب یکساں مسحور تھے - مختصر یہ کہ مسلم ایجوکیشنل کانفرنس ندوۃ العلماء اور انجمن حمایت اسلام لاہور کی عظیم الشان ملی تحریکیں اپنے عروج پر تھیں۔ جب اقبال کے ذہن و فکر نے انگڑائیاں لیں، اس عہد کی بڑی بڑی ہستیاں اپنے تمامتر منظر و پس منظر سمیت ان کی نظروں کے سامنے تھیں - خود اقبال کی شاعری کا تعارف بھی پہلے پہل انجمن حمایت اسلام لاہور کے اجلاس ہی سے ہوا تھا اور چونکہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسے بھی شاہ صاحب کے وعظ و خطابت کے بغیر سونے سمجھے

جاتے تھے اس لیے قرینہ یہی چاہتا ہے کہ اقبال اور شاہ صاحب کے روابط کی ابتدا یہیں سے ہوئی ہو۔ خط و کتابت کا سلسلہ کب شروع ہوا اور کن کن مسائل پر بحث و تمحیص ہوئی اس پر تو جب ہی روشنی پڑ سکتی ہے کہ سارے مکاتیب مہیا ہو جائیں لیکن جو خطوط مجھ کو ملے ہیں اور جن کو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ شاہ صاحب کے ساتھ ان کو ایک خاص ارتباط تھا۔ ایک خط ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء کا ہے۔ یہ خط اقبال نے ٹریننگ کالج کیمبرج سے اپنے دوست خواجہ حسن نظامی کو لکھا تھا مگر مخاطب اصل میں شاہ صاحب ہی تھے۔ اس زمانے میں اقبال تصوف کی تحقیق و تنقید میں مصروف تھے اور یہ ذمہ داری انھوں نے خواجہ صاحب کے سپرد کی تھی کہ شاہ صاحب سے ضروری جواب حاصل کر کے ان کے پاس بھیج دیں۔

مکتوب اول۔ اس خط کی عمر باسٹھ تریسٹھ سال ہے:

"اسراء قدیم سید حسن نظامی۔ ایک خط اس سے پہلے ارسال کر چکا ہوں، امید ہے کہ پہنچ کر ملاحظہ عالی سے گزرا ہوگا، اس خط کے جواب کا انتظار ہے اور بڑی شدت کے ساتھ۔ اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجیے۔ سپارہ اور رکوع کا پتہ لکھیے۔ اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب سے یا کسی اور سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں۔ اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے۔

قاری شاہ سلیمان کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجیے اور بعد التماس دعا عرض کیجیے کہ میرے لیے یہ زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیویں۔ اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کر سکتے ہیں۔

کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے کیا تعلق ہے ؟ حضرت علیؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی ؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں ۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس کے متعلق موجود ہے مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے ۔ آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں ، مگر جواب جلد آئے ۔ باقی سب خیریت ہے ۔

مکتوب ثانی ۔ یہ خط اقبال نے براہ راست ۲۴ فروری ۱۹۱۶ء کو لاہور سے لکھا تھا ۔ یہ خط بھی چونکہ تصوف ہی کے سلسلے میں ہے اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۱۶ء تک خط و کتابت کا سلسلہ جاری رہا مگر افسوس کہ ان مکاتیب کا کہیں پتہ نہیں ہے لکھتے ہیں :

مخدوم مکرم حضرت قبلہ مولانا — السلام علیکم

گو اب میں سمجھتا ہوں کہ قطعی نتیجے تک پہنچ چکا ہوں لیکن اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی ضد نہیں ہے ، اس لیے بذریعہ عریضۂ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ آپ از راہ عنایت و مکرمت چند اشارات تسطیر فرما دیں ۔ میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا ۔ تجلیِ ذاتی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ اکبر فرماتے ہیں و ما بعد ھذا التجلی الا العدم المحض فلا تطمع و لا تحب فی ان ترقی من ھذہ الدرجہ من التجلّی الذاتی ۔ اس میں شیخ نے تجلی ذاتی کو انتہائی مقام قرار دیا ہے اور اس کے بعد عدم محض ۔ حضرت مجدّد نے یہ فقرہ ایک مکتوب میں نقل کیا ہے ۔ میری کتابیں اس وقت لاہور میں موجود نہیں ہیں کہ صفحہ و مقام کا پتہ دے سکتا ۔

آپ کا خادم
محمد اقبال

اس خط سے معلوم ہوتا ہے کہ بحث اس مقام پر ہے جہاں دونوں کی رائے میں اختلاف ہے لیکن اقبال کی طلب و تحقیق اور جذبۂ تلاش و جستجو کی شدت و صداقت پر بھی اس خط سے کافی روشنی پڑتی ہے۔ وہ اس بات پر آمادہ ہیں کہ جن کتابوں کو ایک بار بلکہ شاید بار بار پڑھ چکے ہیں، ان کو ایک مرتبہ پھر غور سے پڑھیں صرف اس لیے کہ یہ امکان موجود ہے کہ کسی عبارت کا مفہوم سمجھنے میں چوک ہو گئی ہو اور یہ اسی کا اثر ہو کہ ماحصل یا تو پورا نہیں نکل رہا ہے یا کچھ اور نکل رہا ہے اور اگر اس چوک کا پتہ چل جائے تو ان کو اپنی رائے بدلنے میں کوئی تکلف محسوس نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ایک طالبِ صادق اور محقق کا انداز تو ہمیشہ یہی ہوتا ہے۔

اس خط سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اقبال کو عربی زبان پر کتنی قدرت حاصل تھی کیونکہ فلسفۂ تصوف کے اس نازک اور اہم مقام کا یہ عربی جملہ انھوں نے اپنے حافظے سے نقل کیا ہے۔

مکتوب ثالث۔ یہ خط ۹ مارچ ۱۹۱۶ء کا ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قبل والے خط کے ساتھ انھوں نے اپنی کتاب مثنوی اسرار خودی شاہ صاحب کی خدمت میں ارسال کی تھی اور رائے مانگی تھی۔ یہ خط بھی براہ راست ہے۔ لکھتے ہیں:

مخدوم و مکرم حضرت قبلہ مولانا السلام علیکم

جناب کا والا نامہ مل گیا جس کو پڑھ کر مجھے بہت اطمینان ہوا۔ مجھے اس کا یقین تھا کہ آپ کو مثنوی پر کوئی اعتراض نہ ہو گا کیونکہ آپ کو اللہ تعالیٰ نے کمال روحانی کے ساتھ علم و فضل سے آراستہ کیا ہے ــــ میں نے خواجہ حسن نظامی صاحب کو بھی لکھا تھا کہ مثنوی سے اختلاف نہ کیجیے۔ دیباچے میں جو بحث ہے اس پر لکھیے مگر افسوس ہے کہ انھوں نے آج تک ایک حرف بھی نہیں لکھا۔

آپ کی تحریر سے مجھے یقیناً فائدہ ہو گا مگر میری استدعا ہے کہ مثنوی کے متعلق بھی جو خیال آپ نے اپنے خط میں ظاہر فرمایا ہے

اس مضمون میں ظاہر فرمایے تاکہ جو غلط فہمی خواجہ حسن نظامی کے مضامین سے پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے۔ دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدۃ الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آ گیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا۔ فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا ہوئے ہیں ان پر مجھے سخت اعتراض ہے۔ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے۔ یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزیں نے بھی اسی کو مدنظر رکھ کر کہا تھا تصوف برائے شعر گفتن خوب است لیکن حقیقی تصوف کا میں کیونکر مخالف ہو سکتا ہوں خود سلسلۂ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ میں نے تصوف کا لٹریچر کثرت سے دیکھا ہے بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اس میں داخل کر دیے ہیں۔ جو شخص غیر اسلامی عناصر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف، انھیں غیر اسلامی عناصر کی وجہ سے ہی مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے کہ یہ حملہ انھوں نے حقیقت میں مذہب اسلام پر کیا ہے۔ ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے کہ تصوفِ اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے۔ سلاسلِ تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانہ حال کا علم النفس جو مسالہ تصوف پر حملہ کرنے کے لیے تیار کر رہا ہے اس کا پیشتر ہی سے علاج ہونا ضروری ہے۔ میں نے اس پر کچھ لکھنا شروع کیا ہے مگر میری بساط کچھ نہیں، یہ کام اصل میں کسی اور کے بس کا ہے۔ میں صرف اس قدر کام کر سکوں گا کہ جدید مذاق کے مطابق تنقید کی راہ دکھلا دوں۔ زیادہ تحقیق و تدقیق مجھ سے زیادہ واقف کار لوگوں کا کام ہے۔

آپ کے مکتوب نہایت دلچسپ ہوتے ہیں اور حفاظت سے

رکھنے کے قابل نہ کہ ردی کی ٹوکری میں ڈالنے کے قابل جیسا کہ آپ نے لکھا ہے - میں نے ان کو خود پڑھا ہے اور بیوی کو بھی پڑھنے کو دیا ہے - یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے اور یہ مقامات وحدت وجود سے تعلق رکھتے ہیں - جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے مجھے اختلاف نہ رہے کیونکہ مکتوبات میں ایک آدھ جگہ مسئلہ مذکور کی ایک ایسی تعبیر بھی ہے جس سے مجھ کو مطلق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلمان کو ہو سکتا ہے - امید ہے کہ جناب کا مزاج بخیر ہو گا - والسلام

آپ کا خادم - اقبال

اس خط میں بھی عجز و انکسار کی وہی فراوانی نظر آتی ہے جو ان کے مرتبہ و مقام کی بلندی کی دلیل ہے کہ سراپا علم و فضل ہونے کے باوجود اپنے آپ کو ہیچمدان ہی تصور کرتے ہیں، اقبال بھی اور شاہ صاحب بھی - اس خط سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ مراسلت کا سلسلہ آئندہ بھی جاری رہا اور وہ شاہ صاحب کے مکاتیب کو حفاظت سے رکھتے تھے - اگر یہ مکاتیب مل جاتے تو معلوم ہوتا کہ ان دونوں بزرگوں کے درمیان کس مقام پر پہنچ کے ہم خیالی پیدا ہوئی - کیونکہ یہ اختلاف اور وہ بھی تھوڑا سا اختلاف وحدت وجود کے بعض پہلوؤں ہی پر رہ گیا تھا جس کے لیے انھوں نے مزید تشریح چاہی تھی ورنہ ویسے تمام مسائل و نکات پر اتفاق تھا - اقبال نے اپنی مثنوی اسرار خودی میں جو فکر پیش کی ہے اس کی نسبت شاہ صاحب کی پسندیدگی کا تذکرہ اسی خط میں موجود ہے - اس خط سے یہ بھی واضح ہے کہ یورپ کی دسیسہ کاریوں پر اقبال کی نظر کتنی رہتی تھی - انھوں نے اس حقیقت کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کرائی ہے کہ حملے اسلام پر تو یورپ کی طرف سے ہوتے ہی رہتے ہیں مگر سب سے خطرناک حملہ وہ ہے جو علوم و فنون کے بھیس میں ہوا کرتا ہے چنانچہ "مغربی محققین" کی تنقید تصوف کو انھوں نے اسلام پر حملہ قرار دیا ہے اور "زمانہ حال کا علم النفس جو مسالہ تیار کر

رہا ہے" اس کو بھی وہ اسی سلسلے کی بڑی خطرناک کڑی تصور کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس قسم کے حملوں سے بچنے کے لیے مسلمان پہلے ہی تیار رہیں اور اپنے آپ کو مسلح رکھیں۔ اقبال اگر آج زندہ ہوتے تو اسلام غالباً اپنا پیغام انسانیت پوری حفاظت کے ساتھ ساری دنیا کو پہنچانے میں مصروف ہوتا اور وہ ساری الجھنیں بھی تقریباً ناپید ہو چکی ہوتیں جو پاکستان حاصل ہو چکنے کے بعد ہم پر بدستور مسلط ہیں، ہمارا طرز فکر ہی یکسر بدل چکا ہوتا۔ وہ دیکھتے کہ اب علم النفس کے اس مسالے نے خود علم النفس، اور یورپ اور امریکہ کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے۔ کیونکہ علم النفس کی ایک شاخ اب خود مذہب اور اس کی توثیق کی طرف مڑ گئی ہے۔

سیاسی اعتبار سے ہم قائداعظم کا یہ فقرہ اوپر لکھ چکے ہیں کہ اقبال ایک "پریکٹیکل پالی ٹیشن" تھے[۱]۔ یہاں بھی اقبال اور شاہ صاحب کے درمیان ہمیں ایک ہم خیالی سی نظر آتی ہے اور سبب بالکل واضح ہے کہ دونوں کا منتہائے نظر اور مقصود حیات فقط اسلام تھا۔ شاہ صاحب کی مسلم ایجوکیشنل کانفرنس والی تقریر پڑھیے اور اقبال کا یہ مصرع دیکھیے:

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

دونوں نے اپنی ساری عمر اس حقیقت کی تبلیغ میں صرف کر دی۔ پھر یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ جس توازن کے علمبردار عہد سرسید میں شاہ صاحب نظر آتے ہیں اسی توازن کے علمبردار اپنے عہد کمال میں ہمیں اقبال نظر آتے ہیں، یعنی "جدید تر" اور "قدیم تر" کے بین بین ہیں، ایک خصوصی طرز فکر اور خصوصی نصب العین کے حامل۔ نہرو رپورٹ کے واقعہ پر کانگریس اور جمعیۃ علمائے دہلی سے علیحدہ ہوکر مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مولانا حسرت موہانی، مولانا ظفر علی خاں، مولانا

۱۔ مجموعہ تقاریر قائداعظم از جمیل الدین احمد، "پیغام یوم اقبال" لاہور ۹ دسمبر ۱۹۴۴ء۔

نثار احمد ، مولانا عبدالعلیم صدیقی ، علمائے فرنگی محل ، علمائے بدایوں اور دیگر علماء زعمانے الگ کل ہند جمعیۃ علماء قائم کی تو اس کے صدر شاہ صاحب ہی منتخب کیے گئے تھے اور مسلمانوں کی علیحدہ اسلامی قومیت پر اسی کل ہند جمعیۃ علماء کے اجلاس میں پہلی مرتبہ بصورت قرار داد مقاصد زوردیا گیا[1] تھا اور مغربی تصور کی جغرافیائی وطنیت و قومیت کی شدت کے ساتھ مخالفت کی گئی تھی ۔ اسی کے بعد ۱۹۳۰ء میں اقبال کی صدارت میں الہ آباد میں مسلم لیگ کا وہ اجلاس ہوا جس کا خطبۂ صدارت فکر پاکستان کی پہلی قسط تصور کیا جاتا ہے اور جس کی مزید تفصیل انھوں نے مسلم کانفرنس کے اجلاس لاہور منعقدہ ۱۹۳۲ء کے خطبۂ صدارت میں پیش کی ۔ یہ دونوں خطبات ''اسلام'' پر اقبال کے دو بہت ہی عالمانہ اور محققانہ لیکچر ہیں ۔ ان کا آخری مضمون جو انھوں نے بستر مرگ پر پڑے پڑے لکھا ، اسلام اور وطنیت ہی کے عنوان پر تھا اور یہ زندہ جاوید شعر کہ :

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمد ، ایں چہ بو العجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است
بمصطفٰی برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است

(۲)

اقبال اور شاہ سلیمان پھلواروی کے ربط و ارتباط اور باہمی مراسلت پیش کرنے کے بعد یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان مکاتیب کے اندر جو نازک مباحث درپیش ہیں اور جن اہم نکات کے متعلق اشارات ہی نہیں

---

۱ - ''خاتم سلیمانی'' از مولانا شاہ غلام حسین ندوی ، نیز الامان مولانا مظہرالدین و وحدت دہلی جون ۱۹۳۵ء و عصر جدید کلکتہ ۲ جون ۱۹۳۵ء و انقلاب لاہور ۶ جون ۱۹۳۵ء ۔

براہ راست استفسارات کیے گئے ہیں ان پر بھی کسی قدر روشنی ڈالی جائے۔

اقبال نے اپنے خط میں شاہ صاحب سے استفسار کیا تھا کہ (۱) قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں اُن کا پتہ دیجیے۔ (۲) وحدۃ الوجود کا مسئلہ کن کن آیتوں سے نکلتا ہے۔ (۳) تاریخی طور پر اسلام اور تصوف کا کیا تعلق ہے (۴) کیا حضرت علیؓ کو کوئی پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ وغیرہ۔ یہ خط اقبال نے ٹرینٹی کالج کیمبرج سے ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء کو خواجہ حسن نظامی صاحب کے توسط سے لکھا تھا۔ اقبال اُس زمانے میں اپنا مقالہ (Thesis) تیار کر رہے تھے اور مصروف تحقیق تھے۔ یہ مقالہ انھوں نے ۱۹۰۷ء میں پورا کیا جس پر ان کو ڈاکٹریٹ ملی اور ۱۹۰۸ء میں وہ لاہور واپس آ گئے۔

۱۹۱۵ء کے اواخر میں اُنھوں نے اپنی مشہور مثنوی اسرار خودی شائع کی۔ اس کے شائع ہوتے ہی ان پر سخت اعتراضات ہوئے۔ خواجہ صاحب اور اقبال کے درمیان اخبار میں مباحثہ چھڑ گیا۔ پیر زادہ مظفر احمد صاحب فضلی نے بھی سخت مخالفت کی۔ حضرت اکبر الہ آبادی اُس وقت زندہ تھے اور وہ بھی ناخوش تھے۔ اقبال سے اختلاف وحدۃ الوجود کے بارے میں تھا اور اس بارے میں بھی کہ اقبال نے حافظ شیرازی پر تنقید کیوں کی۔ حضرت اکبر الہ آبادی مولانا عبدالماجد دریا بادی کو لکھتے ہیں کہ:

"اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے۔ کہتے ہیں عجمی فلاسفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے، خلاف اسلام ہے۔"

(خطوط اکبر)

"اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ برا کہا ہے میری نظروں میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی اسرار خودی آپ نے دیکھی ہو گی۔"

(خطوط اکبر)

اس موقع پر خواجہ صاحب نے شاہ صاحب کی خدمت میں خط لکھ کر مسئلہ متنازعہ فیہ کے متعلق استفسارات کیے اور اقبال کے بارے میں تبصرہ چاہا کیونکہ شاہ صاحب اپنے عہد کے امام العلماء اور امام الصوفیہ تھے - اقبال کی مثنوی اس وقت تک شاہ صاحب کی نظر سے نہیں گزری تھی لیکن اخبارات میں جو بحث چھڑی تھی وہ نظر سے گزر چکی تھی - شاہ صاحب نے جواب دیا کہ :

''ان کا وہ خط جو بنام آپ کے خطیب اور وطن میں شائع ہوا ہے وہ میں نے مکرر پڑھا ، اس پر یہ رائے قائم کر سکتا ہوں کہ میرے مخلص اقبال نے اصل مسلک حضرت شیخ محی الدین ابن عربی قدس سرہ اور ان کے متبعین کا نہیں سمجھا ہے -'' (شمس المعارف)

یہ جو اب وحدۃ الوجود کے بارے میں تھا مگر جہاں تک حافظ شیرازی کا تعلق ہے شاہ صاحب کا جواب یہ تھا کہ :

''صحابہ کرام میں جوش و مستی کا غلبہ تو ہوتا تھا مگر وہ اس میں پڑے نہیں رہتے تھے بلکہ انھوں نے عالمِ صحو میں نشوونما پائی - سکر میں چونکہ نقص ہے اس لیے خدا نے ان کو اس حالت میں نہ رکھا اور وہ تمام عالم کے لیے کامل و مکمل ہوئے - پھر وہ حافظ شیرازی کی طرح ''خود گویم و خود رقصم خود چنگ خوش آوازم'' کا مصداق کیونکر رہ سکتے تھے -''

(شمس المعارف)

بالفاظ دیگر شاہ صاحب نے اقبال کی روح کی تائید فرمائی اور یہ کہا کہ حافظ شیراز کا عالم ، عالم صحو نہیں بلکہ عالم سکر ہے اور سکر نقص کی دلیل ہے - ''مرشد طریقت اندرونی سوزش والتہاب کی روک تھام کے لیے مریدوں کو عالم سکر میں ڈالتا ہے نہ یہ کہ تمام عمر کے لیے انھیں افیونی بنا ڈالے کہ بیٹھے بیٹھے مکھیاں مارا کریں'' اور اقبال متصوفین کے اسی ''افیمچی پن'' سے نالاں تھے -

ادھر اقبال نے (شاہ صاحب کا یہ خیال معلوم ہونے پر ؟) ۲۴ فروری ۱۹۱۶ء کو یہ خط لکھا کہ :

"بذریعہ عریضہ ہذا آپ کی خدمت میں ملتمس ہوں کہ آپ از راہ عنایت و مکرمت چند اشارات تسطیر فرماویں، میں ان اشارات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر دیکھوں گا اور اپنے علم و رائے میں مناسب ترمیم کر لوں گا۔"

ساتھ ہی اپنی مثنوی بھی ملاحظہ کے لیے ارسال خدمت کی ۔ مثنوی کے بارے میں شاہ صاحب نے جو خیال ظاہر فرمایا وہ اقبال کی حمایت میں تھا چنانچہ اس کے بعد ہی ۹ مارچ ۱۶ء کو جو خط لکھا تو اس کا انداز ایسا تھا جیسے کوئی بہت بڑا بوجھ تھا جو سر سے اتر گیا ۔

"جناب کا والا نامہ مل گیا جس کو پڑھ کر مجھے بہت اطمینان ہوا ۔ مجھے اس کا یقین تھا کہ مثنوی پر کوئی اعتراض نہ ہو گا کیونکہ آپ کو اللہ تعالی نے کمال روحانی کے ساتھ علم و فضل سے آراستہ کیا ہے ۔ ۔ ۔ آپ کی تحریر سے مجھے یقیناً فائدہ ہو گا مگر میری استدعا ہے کہ مثنوی کے متعلق جو خیال آپ نے اپنے خط میں ظاہر فرمایا ہے اس مضمون میں ظاہر فرمایے تاکہ جو غلط فہمی خواجہ حسن نظامی کے مضامین سے پیدا ہو گئی ہے وہ دور ہو جائے ۔

(اور بہ مسئلہ مسلک شیخ) جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے مجھے کوئی اختلاف نہ رہے کیونکہ مکتوبات میں ایک آدھ جگہ مسئلہ مذکور کی ایسی تعبیر بھی ہے جس سے مجھ کو مطلق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلمان کو ہو سکتا ہے ۔"

اب ملاحظہ فرمایے وہ مکتوب جو خواجہ صاحب کے جواب میں شاہ صاحب نے ارسال فرمایا تھا :

مکتوب اول - میرے مکرم خواجہ تحیت سلام قبول فرمایے ! اب

عرس سے فارغ ہو کر آپ کا کرم نامہ ہاتھ میں لیتا ہوں اور آپ کے سوالات کے جوابات مختصر طور سے عرض کر دیتا ہوں ملاحظہ فرمایے :

(۱) قرآن شریف سے بہ نص قطعی - - - فقط وحدت معبود ثابت ہے اور مدار نجات اسی پر ہے - وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود جس کے صوفیہ اسلامیہ قائل ہیں وہ اشارۃ النصّ سے ثابت ہوتی ہے اور یہ دونوں ہرگز وحدتِ معبود کے مخالف نہیں - ہاں حکمائے مشائین و براہمہ اور جوگیہ اشراقئین جس وحدتِ وجود کو ثابت کرتے ہیں وہ وحدتِ معبود اور نصِ قرآنی کی مخالف ہے اس لیے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی کوئی ہستی مستقل علیحدہ سے نہیں رہتی بلکہ عالم موجود ہی خدا کا وجود ہے اور خدا کا وجود مثل کلی طبعی کے رہ جاتا ہے بمعنی وجود اشخاصہ فی الخارج ، اس کے صوفیہ بالکل الحاد و زندقہ سمجھتے ہیں ، بلکہ صوفیہ وجودیہ تو یوں فرماتے ہیں :

معنئ حسن تو در صورتِ جاں می بینم
عکسِ رخسارِ تو در جامِ جہاں می بینم

(۲) توحید ایک ایسا لفظ ہے جو وحدتِ معبود ، وحدتِ وجود ، وحدتِ شہود تینوں پر شامل ہے ، اس حیثیت سے توحید اور وحدتِ وجود میں یہی فرق ہے کہ وہ عام ہے اور یہ خاص اور دونوں میں باہم عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ، پس مطلق توحید سے وحدت وجود سمجھنا غلطی ہے -

(۳) اسلام دین فطرت ہے فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا - پس اسلام قوائے انسانی کو اپنے صحیح مرکز پر رکھنے کو آیا ہے اصل مقصود اس کا اس ذریعے سے یہ ہے کہ مخلوق اپنے خالق کو پہچان لے -

(۴) اخلاق حالتوں کا درست کرنا اور انوار و تجلّیات کا مشاہدہ کرنا ، خدا اور رسول[ؐ] کی باتوں کا عین الیقین اور حق الیقین پیدا ہونا یہی تصوف کا انتہائی مقصد ہے -

(۵) چونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت کی علتِ غائی سوتوں کو جگانا ، غافلوں کو ہوشیار کرنا ، بیہوشوں کو ہوش میں لانا اور جاہلین کو عاقل بنانا تھی ، اور اپنے پاک خیالات اور اخلاقی خوبیوں کو تمام عالم میں شائع کرنا مقصود تھا کیونکہ آپ کی بعثت الی کافۃ الناس بشیراً و نذیراً تھی ؛ اس لیے صحابہ کرام رض میں جوش و مستی کا غلبہ تو ہوتا تھا مگر وہ اس میں پڑے نہیں رہتے تھے بلکہ انھوں نے ''عالم صحو'' میں نشو و نما پائی ۔ ''سکر'' میں چونکہ نقص ہے اس لیے خدا نے ان کو اس حالت میں نہ رکھا اور تمام عالم کے لیے کامل و مکمل ہوئے ۔ پھر وہ حافظ شیراز کی طرح ''خود گویم و خود رقصم خود چنگ خود آوازم'' کا مصداق کیوں کر رہ سکتے تھے ۔

(۶) صوفیہ کی حالت سکر مثل ''مخدرات دواؤں'' کے ہے ، طبیب شدت درد وغیرہ میں بے چینی کم کرنے کے لیے استعمال کراتا ہے ۔ اسی طرح مرشد طریقت اندرونی سوزش و التہاب کی روک تھام کے لیے مریدوں کو عالم سکر میں ڈالتا ہے نہ یہ کہ تمام عمر کے لیے انھیں افیونی بنا ڈالے کہ وہ بیٹھے بیٹھے مکھیاں مارا کریں ۔

(۷) وحدت وجود انکشاف توحید کا نام ہے جس کا تعلق صرف مشاہدے سے ہے ۔ جامی فرماتے ہیں :

مغرور مشو بریں کہ توحید خدائے
واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

یہ ارباب مشاہدہ اس حالت کو ایک عارضی مقام نہیں سمجھتے بلکہ حقیقتِ حقہ ، واقعہ سمجھتے ہیں ۔ ان کے نزدیک اس کے اور اس کے بعد کچھ بھی نہیں ۔ شیخ ابن عربی قدس اللہ نفسہ وحدتِ وجود کے بعد نہ کوئی مقام قائم کرتے ہیں نہ عدم محض کہتے ہیں ۔

(۸) اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدت الوجود ایک علمی مسئلہ ہے

جس کو اصطلاح علمی میں ''ربط الحادث بالقدیم'' کہتے ہیں اور تمام کتب الٰہیات میں اس کا ذکر ہوتا ہے - اسلامی سیر و سلوک اور مشاہدہ انوار تجلیات سے اس کا تعلق تو ضرور ہے مگر مدار نجات سے اس کا کوئی واسطہ نہیں - والسلام خیر الختام

میرے مخدوم ! مسٹر اقبال کی مثنوی اب تک میرے پاس نہیں پہنچی ہے اس لیے اس کی نسبت میں کوئی رائے قائم نہیں کر سکتا مگر ان کا وہ خط جو آپ کے خطیب اور وطن میں شائع ہوا ہے وہ میں نے مکرر پڑھا - اس پر یہ رائے قائم کر سکتا ہوں کہ میرے مخلص مسٹر اقبال نے اصل مسلک حضرت شیخ محی الدین ابن عربی قدس سرہ اور ان کے متبعین کا نہیں سمجھا ہے - حضرت مجدد کے اتباع نے جو کچھ لکھا ہے اسی کو دوسرے الفاظ میں انھوں نے ادا کیا ہے اور متعصب مؤرخین کے افتراءات و بہتانات کو انھوں نے یقین کر لیا ہے ، ورنہ میں خدائے وحدہ لا شریک کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ ہمارے شیوخ کرام اور بزرگانِ طریقت جن کا سلسلہ دائر و سائر ہے مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی ، شیخ شہاب الدین سہروردی ، معین الدین چشتی، خواجہ بہاءالدین نقشبند ، سید ابوالحسن شاذلی ، سید احمد رفاعی ، سید احمد بدوی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ، کسی نے کسی فرقہ جوگیہ و براہمہ و زرتشتی وغیرہ کی صحبت نہیں اٹھائی اور نہ ان سے کسی قسم کا استفاضہ کیا - علیٰ ھذا القیاس قرامطہ اور فرقہ باطنیہ سے بھی میل جول اور ان کا ہم عقیدہ اور ہم مشرب ہونا محض علامہ ابن خلدون کا افترا ہے ، اپنے دعوے کی وہ کوئی دلیل مسند کے ساتھ نہ پیش کر سکے اور نہ پیش کیا ہے - ان لوگوں کے ٹھوس دماغ میں ہمارے حضرات صوفیہ کے معارف سماتے نہ تھے اس لیے کبرت کلمۃ تخرج من افوھھم ان یقولون الا کذبا - ہمارے حضرات صوفیہ کا براہمہ اور زرتشتیوں اور قرمطیوں سے استفاضہ کرنا بجنسہ ویسا ہے جیسا متعصب عیسائی رسول اللہ صلعم پر افترا کرتے ہیں کہ حضور نے

توریت و انجیل سے سرقہ کر کے قرآن بنایا اور شامی عیسائیوں سے استفاضہ کیا ۔ و اللہ ذالک بہتان عظیم ، انا للہ و انا الیہ راجعون ۔ (شمس العارف)

یہ خط اپنے مفہوم و معنی کے لحاظ سے تشنہ تو نہیں ہے لیکن مختصر اور مجمل ضرور ہے ، اس کے علاوہ متعدد علمی اصطلاحیں اس میں آ گئی ہیں جن سے بالعموم لوگ واقف نہیں ۔ وحدتِ معبود ، وحدتِ وجود، وحدت شہود ، عین الیقین ، حق الیقین ، عالمِ صحو اور عالم سکر ، پھر ان صوفیانہ اصطلاحوں کے علاوہ فقہی اصطلاح عبارة النص واشارة النص اور منطقی اصطلاح کلی طبیعی پھر طبی اصطلاح مخدّرات وغیرہ متقاضی ہیں کہ عمومی وسعتِ علم و نگاہ کا حامل ہو ۔ اصل یہ ہے کہ اہلِ فکر و نظر نے کائنات اور خالقِ کائنات کی باہمی نسبت و تعلق اور اس حقیقت کو جاننے پہچاننے کی جدوجہد کی ۔ اس تلاش و جستجو میں وہ جن نتائج تک پہنچے ان کو ذہن نشین کرانے کے لیے علوم متعارفہ کی اصطلاحیں استعمال کیں ۔ یہ لوگ خود تمام علوم پر پوری طرح حاوی ہوتے تھے ۔ بہرحال اس جستجو میں اس پر تو سب کا اتفاق تھا کہ ہستی واحد موجود ہے لیکن اس ہستیٔ واحد کے ساتھ کائنات کا ربط کس قسم کا ہے اس کی تشریح میں اہل فکر کے بیانات مختلف ہو گئے ۔

کسی نے کہا— وہ ہستی واحد صانع ہے ، خالق ہے اور یہ کائنات اس کی صنعت ہے اور مخلوق ہے لہٰذا دونوں کے درمیان وہی نسبت ہے جو کسی صناع اور اس کی صنعت کے درمیان ہوتی ہے ۔

کسی نے کہا— وہ ایک کلّی طبیعی ہے اور اس کائنات کی حیثیت اس کے اجزاء و اشخاص و افراد کی ہے اور کلّی طبیعی کا کبھی خارج میں وجود نہیں پایا جاتا لہٰذا اب وہ الگ کوئی ہستی نہیں ۔

کسی نے کہا — وہ گویا آفتاب ہے اور کائنات اس کا ظل و عکس ، لہٰذا نسبت تجلّی کی ہے۔

کسی نے کہا ــ وہ گویا سمندر ہے اور کائنات اس کی امواج و احباب ۔
لہٰذا نسبت ظہور کی ہے ، ظہور وحدت در کثرت ۔

پہلا قول متکلمین و ارباب ظواہر کا ہے ، دوسرا قول منطقیین اور حکماء کا ہے، تیسرا قول صوفیہ شہود کا ہے اور چوتھا قول صوفیہ وجودیہ کا ۔ (صوفیوں کے ان دونوں گروہوں میں فرق بس اتنا ہے کہ اربابِ شہود کے نزدیک یہ کہنا درست نہیں کہ آفتاب دھوپ ہے اور دھوپ آفتاب مگر ارباب وجود کے نزدیک یہ کہنا غلط نہیں کہ سمندر موج و حباب ہے اور موج و حباب سمندر) ۔

اس خط کے اختصار و اجمال کی شکایت خواجہ صاحب کو بھی ہوئی اور انھوں نے مزید شرح وبسط کے ساتھ جواب چاہا ۔ جس کے بعد دوسرا خط شاہ صاحب نے یہ لکھا :

مکتوب ثانی ۔ جناب خواجہ صاحب ۔ السلام علیکم

مّابعد ، آپ کو میرے مختصر خط سے تعجب و حیرت کے ساتھ اجمال نویسی کی شکایت ہوئی مگر مخدوما ! جیسا سوال ویسا جواب ۔ اگر آپ سوالات و شبہات کو تفصیلی طور سے لکھتے تو جواب میں بھی شرح و بسط کا خیال کیا جاتا لہٰذا اتنا ضرور کہوں گا کہ مسئلہ وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود ہمارے حضرات صوفیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا وجدان و کشف ہے اور وہ لوگ اس کی تمہید میں مختلف العبارات والالفاظ ہیں ، مگر جہال مشائخ و پیرزادگان کی سمجھ سے یہ مسئلہ دور ہے اور وہ جس طور سے تمہید کرتے ہیں محض الحاد و زندقہ ہے کیونکہ اس مسئلے کے لیے امور عامہ و الٰہیات کی دانست کے ساتھ ریاضات و مراقبات وحدت کی ضرورت ہے ورنہ معقولات و مشاہدات کی تطبیق نہ ہو سکے گی اور ایک نہ ایک پہلو اس کا ہمیشہ کمزور رہے گا ۔

اب ذرا توجہ تام کے ساتھ ادھر متوجہ ہو جیسے مخدوما یہ مسئلہ ”ربطالحادث بالقدیم“ کا ہے یعنی محدثات و ممکنات اور مخلوقات کو حضرتِ خالق واجب الوجود قادیم بالذات سے کیا نسبت و تعلق ہے ۔

متکلمین اربابِ ظواہر کہتے ہیں کہ "محض نسبتِ صدور و خلق" ہے کہ اس نے ہمیں پیدا کیا اور بنایا - جس طرح نجارؔ (بڑھئی) کو اس کے بنائے ہوئے تخت سے تعلق ہے یعنی دونوں کی حقیقت میں مغائرت تامہ ہے ، وہ علت ہے اور یہ معلول ہے ، وہ خالق ہے اور یہ مخلوق ہے ، بس اسی قدر باہمی نسبت و تعلق ہے - یا یوں سمجھیے کہ کاتب یعنی لکھنے والے کو جو نسبت و تعلق حروف و نقوش کے ساتھ ہے یعنی حروف و نقوش سب کاتب کے دست و قلم کا نتیجہ ہیں مگر حروف و نقوش اور شے ہیں اور کاتب اور شے -

اور حکماء اور براہمہ اور جوگیہ کی تحقیق یہ ہے کہ باہم "نسبت عینیت و وحدت محضہ" ہے یعنی وہ ذات پہلے اجمال میں تھی ، اب اس کی تفصیل ہو گئی - اب اس کی ذات کا یہی عالم ہے ، ہمارا وجود یہی اس کا وجود ہے - اور ظاہر ہے جب ظہور ہوا خفا جاتا رہا ، جب تفصیل ہوئی تو پھر اجمال نہ رہا - اس کی مثال یہ لوگ تخم و درخت سے دیتے ہیں کہ درخت کی اصل تخم ہے ، اسی سے تنہ ، ٹہنیاں ، پھل ، پھول ، پتے سب کچھ ہوئے ، سب کے نام علیحدہ علیحدہ ہیں ، مگر حقیقت ایک ہے یعنی وہی تخم ، وہ تخم بحالت تخمی ، اپنی جگہ پر باقی نہیں وہ تمام وکمال صورت شجریہ میں ظاہر ہو گیا -

اور صوفیہ اسلامیہ فرماتے ہیں کہ حادث و قدیم کے درمیان نسبت ظہور کی ہے ، یعنی ذات جناب باری تعالیٰ مستقل بالذات ہے مگر تمام اشیاء کائنات اسی کی ذات کے ساتھ پائے جاتے ہیں - مگر اس کی ذات سے ہم قطع نظر کر لیں تو تمام اشیاء معدوم ہیں ، پس بہ امتیاز اشیاء باخودہا اور نیز آں ذاتِ مستقل جناب باری تعالیٰ عزّ اسمہ سے بوجوہ تشخصات ہیں جن کو "وجوداتِ خاصہ" کہتے ہیں اور اس کی مثال یوں دیتے ہیں کہ جیسے سیاہی اور حروف و نقوش یعنی ، اصل تمام حروف و نقوش کی وہی سیاہی ہے مگر وہ عین سیاہی نہیں بلکہ اس سیاہی سے پیدا ہوئے ہیں - پس باعتبار "حقیقت ہستی فی الجملہ عینیت" ہے اور باعتبار "ظہور" وہی "نسبتِ صدور و مغائرت" ہے - پس مذہبِ حکماء و ملاحدہ سے ان کی

تحقیق کو کوئی واسطہ نہیں ۔ وہاں ''عینیت محضہ'' ہے ، ''یہاں وجوداتِ خاصہ'' ، بھی ہیں وہاں مستقل وجودِ حضرت باری اب باقی نہیں اس لیے کہ وجودِ کلی طبیعی بمعنی وجود اشخاصہ فی الخارج ہے اور یہاں الان کما کان ۔ مولوی جامی کیا خوب فرماتے ہیں رحمۃ اللہ علیہ :

آن کان حسن بود ، نہ بود از جہان شان
الان ان عرفت علی ما علیہ کان
اعداد و کون و کثرت صورت نمائش است
فالکل واحد یتجلّی بکلِ شان

''الان ان عرفت'' پر خوب غور کیجیے کہ اس عالم ظہور سے اس پاک وجود کو اپنی ہستی کے بعینہ بقا و کمال میں کوئی تفاوت نہیں بس اس قدر کہ ان العالم اعراض مجتمعۃ فی عینِ واحد اور وہ عین واحد ، وہی ذات وجود منبسط ہے ۔

اور شعر ثانی کے دوسرے مصرعے پر بھی نگاہِ غور ڈالیے فالکل واحد - ایک مستقل ابتدائی عدد ہے پھر اس سے ایک دو تین چار اور پانچ سب ہیں، مگر سب میں وہ ایک شامل ہے اور پھر ان سب سے علیحدہ ایک وجود مستقل بھی اس ''ایک'' کا ہے ۔ اسی طرح وہ وجود تمام کائنات میں ہے ۔ پھر فی نفسہ موجود مستقل ہے ۔ اس میں کوئی نقص و زیادت نہیں :

آثار تعینات چوں یافت یکے
کثرت ہمہ وحدت است بے ہیچ شکے
چوں صورتِ ''صفر'' شد نہاں از رقمت
بنگر کہ ''دہ'' و ''صد'' و ''ہزار'' است یکے

اسی طرح نقطہ و خطوط کی مثالیں ہیں مگر یہ سب کہہ کر بھی یہ کہتے ہیں کہ لیس کمثلہ شئی (شوریٰ) و للہ المثل الاعلیٰ (نحل) و لنا مشاہدات و مکاشفات :

در عقل نمی گنجی در فہم نمی آئی
ھذا طور وراء طور العقول المتوسطۃ (ملا حسن وغیرہ)

اب رہی یہ بات کہ صوفیوں کو اس مسئلے کی تحقیق اور اس میں لب کشائی کی کیا ضرورت ہوئی ۔ جیسا کہ متکلمین اور عامہ مومنین وحدت معبود کے قائل تھے اور صرف نسبت صدور کو تسلیم کرتے آئے ، یہ بھی اسی حد تک رہتے — اس کا جواب یہ ہے کہ صوفیہ کہتے ہیں کہ شریعت فقط قیل و قال کا نام نہیں ہے بلکہ عملی حصے سے فائدہ اٹھانے کا نام ہے اور ہم نے جب خصوص عمل کیا تو انوار و تجلیات جیسے صحابہ کرام پر منکشف ہوئے تھے ہم پر بھی منکشف ہونے لگے ۔ ہم نے بفرمان رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و اصحابہ وسلم ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک نماز میں رویت خداوندی کا مراقبہ کیا اور گویا چشم حقیقت سے اسے دیکھا اور کبھی اس کو اپنا دیکھنے والا پایا ۔ اب تجلیات و مشاہدات نے ہمیں اپنی نسبت کے دریافت کی طرف متوجہ کیا ، اس کے کلام کی طرف توجہ کی : ھو خلقکم اور و اللہ خلقکم و ما تعلمون ، ذٰلکم اللہ ربکم خالق کل شئی پر غور کیا، بس اپنی نسبت صدور اور اس کی معبودیت کو موجب نجات سمجھا مگر تجلیات عرفانی نے قدم ذرا آگے بڑھا دیا تو پھر ان آیات ربانی پر غور کیا ، ھو معکم اینما کنتم (حدید) فی انفسکم افلا تبصرون (زاریات) نحن اقرب الیہ من حبل الورید— سنریھم ایاتنا فی الافاق و فی انفسھم حتی یتبین لھم انہ الحق اولم یکف بربک انہ علی کل شئی شہید ۔ الا انھم فی مریۃ من لقاء ربھم الا بکل شئی محیط ۔ و ما رمیت اذ رمیت و لکن اللہ رمٰی ۔ و ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم ۔ اللہ نور السمٰوٰت و الارض ۔ و ھوالذی فی السماء الہ و فی الارض الہ ، اینما تولوا فثم وجہ اللہ ۔

ان آیات پر غور و فکر کے بعد مکاشفات و مشاہدات نے وحدت وجود یا وحدت شہود کے اعتقاد حقہ پر مجبور کیا اور یہ سمجھے کہ شریعت کا اصل عرفان یہی ہے اور اسی عرفان سے صحابہ و تابعین اور اولیائے متقدمین رضوان اللہ علیہم اجمعین ، مدارج علیا کو پہنچے ، مگر وہاں تمہید و تقریر کی ضرورت نہ تھی محض سینہ بہ سینہ تھا۔ اب ہمیں یہاں بوجہ بعد زمانہ اور قلت فہم عامہ افہام و تفہیم کی زیادہ ضرورت تھی۔ مجبوراً

اس اپنے مشاہدے کی تمہید کرنا پڑی ، اور وہ تمہید مذہبِ متکلمین کی ضد اور منافی نہیں ہے اور عبارت النصِ قرآنیہ کی مخالف نہیں بلکہ اشارات النص بکثرت اس کی موئدات ہیں لیکن اصل دار و مدار ہمارا مشاہدہ اور مکاشفہ پر ہے اس لیے ہم ہمیشہ کہتے آئے کہ :

قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید

پس بلا مشاہدہ تجلیات ہمارے مسلک کی توجیہہ و تمہید محض خوش عقیدگی ہے اور لا یمن ولا یغنی من جوع - بلکہ الحاد و زندقہ میں پڑنے کا اندیشہ ہے -

مخدوما ! یہ ہمارے حضرات کی تقریر ہے ، اسے بغور و بہ انصاف دیکھنا چاہیے - شیخ اکبر حضرت محی الدین ابنِ عربی قدس سرہ نے اس مسئلہ کو بسط اور بسیط کیا ہے ورنہ ان سے قبل بھی علمائے صوفیہ لکھتے آئے ہیں - حضرت امام غزالی کیمیائے سعادت و اربعین اور احیا العلوم میں اسے ذکر فرماتے ہیں اور ملتقطۂ احیا میں یوں ہے :

---

۱ - معلوم ہوا کہ توحید کے چار درجے ہیں ، پہلا درجہ یہ ہے کہ آدمی زبان سے تو لا الہ الا اللہ کہے مگر قلب اس کا غافل ہو یا منکر ہو جیسے منافقین کی توحید ، دوسرا درجہ ہے کہ جو زبان سے کہے اس کی تصدیق دل بھی کرے جیسے عام مسلمان جو زبان سے بھی کہتے ہیں اور اس کا اعتقاد بھی رکھتے ہیں ، تیسرا درجہ یہ ہے کہ کشف کے ذریعے نورِ حق کے واسطے سے اس کا مشاہدہ بھی کرے اور یہ مقام مقربین کا ہے وہ دیکھتا تو اشیائے کثیرہ کو ہے مگر سب کا صدور وحدت ہی سے مشاہدہ کرتا ہے ، چوتھا درجہ یہ ہے کہ وجود میں اب اس ایک ہستی کے سوا کسی کو نہ دیکھے - یہ مشاہدہ صدیقین کا ہے -

اعلم! ان التوحید علی اربع مراتب الاولی ان یقول لا اله الا الله باللسان و قلبه غافل عنه او منکر له کتوحید المنافق ، و الثانیه ان یصدق بمعنی اللفظ قلبه کما یصدق به عموم المسلمین وهو اعتقاده ۔ و الثالثه ان یشاهد ذلک بطریق الکشف بواسطه نورالحق و هو مقام المقربین و هو ان یری اشیاء کثیرۃ لکن یرھا صادرۃ من الواحدہ ، و الربعة لا یری فی الوجود الاحده و هو مشاهدة الصدیقین ۔

اس توحید کے مدارج کو حضرت شیخ شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ نے بہ بسط تمام و کمال لکھا ہے اور ماخذ اس کا ملتقطہ احیا و اربعین ہے ۔ ذرا اسے بھی دیکھیے گا ۔ تیسری صورت ''الوحدۃ فی الکثرۃ'' جو مقام مقربین ہے اور چوتھی صورت میں کمال مشاہدہ نے کثرت کو مٹا دیا ہے پھر ایک ہستی کے سوا کچھ نہیں پاتا :

مجموعۂ کون را بقانون سبق کردیم تفحص ورقاً بعد ورق
حقا کہ ندیدیم و نخواندیم در او جز ذات حق و شیؤن ذاتیہ حق

اے برادر ! سالک طالب بالخصوص وہ اگر اہل علم بھی ہو جب اس راہ میں آتا ہے اور مجاہدات میں پڑتا ہے تو مسلک متکلمین اور اعتقاد جامد نسبت صدور اس کو بڑھنے سے روکتا ہے ۔ ادھر تجلیاتِ وحدت اس کو اپنی طرف کھینچتی ہیں ۔ الغرض وہ غریب عجیب کشاکش میں ہوتا ہے ۔ پھر جب استغراق نے اسے پکڑا تو بیڑا پار ہے ورنہ بے خوابی اور بے چینی میں جانے کیا کچھ بول جاتا ہے کبھی کہتا ہے انا الحق ، کبھی کہتا ہے سبحانی ما اعظم شانی ، پھر جب اپنے اصلی مرکز پر آتا ہے تو فقط مشاہدہ کی نفرت دگر ہیچ، اپنے قول پر ندامت اور اپنی فضول گوئی سے خجل ہے ۔ ہمارے ایک بزرگ تھے حضرت جدی مولانا احمدی قدس سرہ علم ظاہر میں شیخ الکل بالخصوص امور عامہ میں بحرز خار اور حضرت مخدومی وجدی شیخ العالمین شاہ نعمت اللہ قدس سرہ کے خلیفہ اجل ، وہ بزرگ جب سب مراحل طے کر چکے تو یہ رباعی فرمائی :

یک چند ترا ز خود جدا دانستم چندے ہمہ خویشتن ترا دانستم
از نعمت شیخ رفتہ رفتہ آخر بندہ بندہ خدا خدا دانستم

ابتدا و توسط و کمال ہر زمانے کا وہ حال بتاتے ہیں اور شیخ کی ضرورت کو سمجھاتے ہیں - اب رہی یہ بات کہ وہ توسط کا زمانہ جس میں آپ خدائی کی بڑ مارتے تھے ، یہ کیسا تھا ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلبۂ حال و سطوتِ نورِ شہود نے جو چاہا کہلایا .. انصاف یہ ہے کہ حالتِ سکر قابل معافی ہے ، نہ دار وگیر کا باعث - حضرت شیخ فریدالدین عطار کیا خوب فرماتے ہیں :

چوں زند دیوانۂ ایں شیوہ لاف تو ز سر کوری مکن با او مصاف
تو زباں از شیوۂ او دور دار عاشق دیوانہ را معذور دار
عاقلاں را شرع تکلیف آمدہ ست بیدلاں را عشق تشریف آمدہ ست
لا جرم دیوانہ را گرچہ خطا ست ہر چہ می گوید بگستاخی روا ست

حالتِ سکر سے مرکز استقامت پر لانا شیخ کا کام ہے اور ہمیشہ سکر میں پڑے رہنا نقصِ مدارج ہے - اسی لیے غوث الثقلین شیخ عبدالقادر جیلانی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ منصور حلاج کی کسی نے دستگیری نہ کی میں ہوتا تو ایک درجہ اسے آگے بڑھا دیتا -

اب رہی یہ بات کہ شیخ مرید کو حالتِ سکر میں کیوں ڈالتا ہے سکر میں تو نقصان ہے - اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی بیماری آپریشن کرنا ہوتا ہے تو ڈاکٹر کلوروفارم سے مریض کو بے ہوش کرنے پر مجبور ہوتا ہے مگر پھر وہ اسے ہوش میں بھی لاتا ہے - پس شیخ بھی ایسا ہی کرتا ہے مگر ہمیشہ اسی حالت پر نہیں چھوڑتا جو موجبِ نقص ہو - اس کی نظیر کتاب و سنت میں بھی پائیے گا - حضرت سیدنا موسیٰ کے واقعات کوہ طور کو یاد فرمائیے ارنی کی درخواست ، ادھر سے لن ترانی کا جواب - پھر تجلّی اور حضرت موسیٰ ؑ کی بیہوشی اور پھر ہوش میں آنا -

یہ کیا ہے ، مگر کمالِ ادب کی وجہ سے ہم اسے سکر کر کے تعبیر نہیں کر سکتے مگر کم سے کم حالتِ وجدیہ تو ضرور کہتے ہیں ۔ مثلاً بنی اسرائیل کی موت یا بیہوشی پر موسیٰ علیہ السلام بول اٹھے ''اتھلکنا بما فعل السفهاء منا ان هی الا فتنتک'' الخ یہ الزام دینا وہی حالتِ وجدیہ (سکریہ) ہے اور آدابِ پیغمبری کے بظاہر خلاف لیکن عشقِ پیغمبری میں جائز ہے اور خلافِ ادب نہیں ، بقول مولوی رومی قدس سرہ :

گفتگوے عاشقاں در فعل رب
جوششِ عشق است نے ترکِ ادب
ہرکہ کرد از جامِ حق یک جرعہ نوش
بے ادب ماند ز روئے عقل و ہوش

اسی طرح حضرت ابراہیمؑ اور بعض دیگر انبیاء کے حالات میں بھی ایسے مواجید پائیے گا اور خود آنحضرت صلعم پرکچھ دنوں وحی کی آمد بند ہوگئی تو جذبات عشق نے حضرت صلعم کو پہاڑ پر چڑھا کرگرانا چاہا اور بار بار ایسا قصد فرمایا مگر حضرت جبریل علیہ السلام کو جب دیکھتے تو قلب پر نزول سکینہ ہوتا اور اس ارادے سے باز رہتے ۔ عامۂ کتبِ احادیث و سیر میں ہے و جعل یعد و الیٰ رأس الجبل لیتردی منها فکلما او فی بذروة جبل تبدی له جبرئیل فیقول انک رسول الله حقا فیسکن لذٰلک جائشہ و ترجع نفسہ ، اور اس حدیث کو مولاناے رومی اپنے لفظوں میں یوں ادا کرتے ہیں :

مصطفیٰؐ را ہجرچوں افراختی خویش را از کوہ می انداختی
تا بگفتی جبرئیلش ، ہیں مکن کہ ترا بس دولت است (کذا) امر کن

اور صحابہ کرام کی کیفیاتِ وجدیہ و سکریہ تو بے شمار ہیں اور صحاح و سنن و مسانید و آثار میں منقول ہیں ، اگر اسے لکھوں تو دفتر کا دفتر چاہیے ۔ مگر ہمیشہ وہ لوگ عالمِ سکر میں نہیں رہتے تھے بلکہ عالمِ صحو میں ہو کر نظم دینی و دینوی میں مصروف رہتے اور یہی کمال تھا ۔

(شمس المعارف)

یہ خط کافی تفصیلی بلکہ سیر حاصل ہے۔ اس میں ان تمام استفسارات کا جواب موجود ہے جو اقبال کے ۱۹۰۵ء والے خط میں درج تھے بجز اس کے کہ اقبال کے آخری سوال کی نسبت کوئی خصوصی وضاحت اس میں نہیں ہے کہ ''کیا حضرت علیؓ کو کوئی پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟''۔ البتہ تعمیم کے ساتھ اتنا ضرور درج ہے کہ—(عہد رسالت میں) ''تمہید و تقریر کی ضرورت نہ تھی محض سینہ بہ سینہ تھا۔'' مگر اقبال کی کتاب فلسفۂ عجم کا مطالعہ جب ہم کرتے ہیں تو اس میں یہ عبارت ہمیں ملتی ہے کہ:

''یہ ثابت کرنے کے لیے کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے کہ پیغمبر عرب نے فی الواقع حضرت علیؓ یا حضرت ابو بکرؓ کو کوئی باطنی علم سکھلایا تھا۔ بہر صورت صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے قرآن کی تعلیم کے ماسوا ایک باطنی تعلیم (حکمت) بھی دی تھی، اس دعوے کی تائید میں وہ قرآن کی حسب ذیل آیت پیش کرتے ہیں ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلو علیکم ایتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتٰب والحکمۃ مالم تکونوا تعلمون۔ ان کا خیال ہے کہ ''حکمت'' کا جو ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے وہ ایسی چیز ہے جس کو قرآن کی تعلیم نہیں بیان کیا گیا۔ جو پیغمبر علیہ السلام نے بار بار فرمایا کہ قرآن کی تعلیم آپ سے پہلے پیغمبروں کو بھی دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس ''حکمت'' کو قرآن میں بیان کر دیا گیا ہے تو اس آیت میں ''حکمت'' کا جو لفظ آیا ہے وہ حشو و زائد ہو گا۔ ''میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشوونما نہ پا کر بار آور نہ ہو سکے۔''

اس کے علاوہ اقبال نے مسئلہ تصوف کے اثبات و تائید میں بھی وہی آیتیں، سورۂ زاریات، سورۂ نور، سورۂ ق، سورۂ شوریٰ کی کچھ اور آیات کے ساتھ پیش کی ہیں، جو حضرت شاہ صاحب کے مکتوب میں

درج ہیں — اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جو جواب شاہ صاحب کی طرف سے اقبال کے پاس گیا تھا وہ کیا ہو گا۔

۱۹۰۵ء سے آواخر عمر تک اقبال پر تین دور گزرے ہیں، ایک علم الیقین کا، دوسرا عین الیقین کا، تیسرا حق الیقین کا — خدا کی ہستی و وجود کا اعتقاد و جازم اگر دلائل و براہین سے پیدا ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں۔ اگر اس کے انوار و تجلیات کا مشاہدہ بھی ہونے لگے تو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر صرف مشاہدہ ہی نہ ہو بلکہ سالک اس کو پا بھی لے اور تجلیات ذاتی میں استغراق اس کو پیدا ہو جائے تو وہ حق الیقین ہے۔ سالک راہِ حقیقت کو ہمیشہ انھیں تین مقامات سے گزرنا پڑتا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں میر حسن الدین بی۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی عثمانیہ مترجم فلسفہ عجم نے ترجمے کی اجازت اقبال سے چاہی تو انھوں نے اجازت تو دے دی مگر یہ لکھا کہ۔۔۔۔ "اس وقت سے بہت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آ چکا ہے" ۔۔۔۔ لیکن وہ انقلاب کیا تھا؟ اس کا جواب ظاہر ہے اب اقبال کی نظموں ہی سے حاصل کیا جا سکتا ہے اور مابعد کی نظمیں یہ بتاتی ہیں کہ وہ وجودی ہو گئے تھے۔ مثلاً:

وہی اصل مکان و لا مکاں ہے　مکاں کیا شے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خرد کیوں کر بتائے، کیا بتائے　اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

اس رباعی پر اربابِ وجود و شہود دونوں کے زاویۂ نظر کو سامنے رکھ کر غور کیجیے۔ یہ رباعی اقبال کے عہدِ منزل رسی کی ہے۔ سالک جب اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو پھر اس کی زبان سے جب نکلتا ہے یہی نکلتا ہے کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست　دریں عالم بجز اللہ ہو، نیست
نہ ہے زمیں نہ زماں لاالٰہ الا اللہ

حضرت علیؓ کا قول ہے العلم نہر والحکمۃ بحر ، العلما حول النہر یطرفون ، والحکماء وسط البحر تحرضون والعارفون فی سفن النجاۃ یسیرون ، علم ایک نہر ہے ، حکمت ایک دریا ہے ، علماء نہر کے ارد گرد چکر کاٹتے رہتے ہیں ، حکماء دریا کے بیچ میں چکر کاٹتے رہتے ہیں ، اور عرفاء سفینۂ نجات پر بیٹھے سیر کرتے نظر آتے ہیں۔ صوفیوں کے مرشد اعلٰی (بعد النبی ؐ) علی مرتضٰی ہی ہیں ، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اقبال کے کلام میں (جو سلسلۂ قادریہ تھے) حضرت علیؓ کے اسماء و القاب مثلاً یداللہ ، حیدر کرّار ، ابوتراب اور باب مدینۃالعلم ، وغیرہ کے اسرار و رموز کی والہانہ تشریح اور حیات افروز نکات آفرینی کے جلوے بھی جا بجا نظر آتے ہیں۔

محمد عبداللہ قریشی

اقبال کے چند غیر مدون اور غیر مطبوعہ خطوط

(۱) الصراط السوی فی احوال المہدی

لاہور بازار حکیماں سے اسلامی ، علمی ، اخلاقی ، تمدنی اور تاریخی مضامین کا ایک ماہنامہ ''البرہان'' مولوی محمد سبطین سرسوی کی ادارت اور علامہ الشیخ عبدالعلی ہروی الطہرانی (متوفی ۹ دسمبر ۱۹۲۲ء) کی سرپرستی میں شائع ہوتا تھا ۔ یہ وہی علامہ ہروی ہیں جن کے بارے میں علامہ اقبال نے اپنے ۳۱ اکتوبر کے خط میں مہاراجہ کشن پرشاد کو لکھا تھا :

''لاہور میں کچھ عرصے سے ایک بہت بڑے ایرانی عالم مقیم ہیں ، یعنی سرکار علامہ شیخ عبدالعلی طہرانی۔ معلوم نہیں کبھی حیدرآباد میں بھی ان کا گزر ہوا یا نہیں۔ عالم متبحر ہیں، مذہباً شیعہ ہیں مگر مطالب قرآن بیان فرماتے ہیں تو سمجھنے سوچنے والے لوگ حیران رہ جاتے ہیں ۔ اس کے علاوہ علم جفر میں کمال رکھتے ہیں ۔ کبھی کبھی ان کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا ہوں ۔ اگر اس موسم میں سرکار لاہور کا سفر کریں تو خوب ہو کہ یہ آدمی دیکھنے کے قابل ہے ۔''

۱۵ جمادی الثانی ۱۳۳۷ء(۱۹۱۹ء) کے ''البرہان'' جلد ۹ نمبر ٦ کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ اس رسالے کے مدیر سید محمد سبطین نے قرآن مجید کی آیت :

قل متربص فتربصوا فتعلمون من اصحاب الصراط السوی و من اہتدی ۔

ہر ایک انتظار کر رہا ہے ، تم بھی انتظار کرو ۔ پس عنقریب معلوم کرو گے کہ اصحاب صراط السوی یعنی ہدایت یافتہ کون ہیں ۔

کو سامنے رکھ کر ایک کتاب الصراط السوی فی احوال المہدی تالیف کی تھی ۔ ۵۵۴ صفحات کی اس کتاب میں شیعی نقطہ نظر سے امامت ، وجود امام ، ضرورت امام اور دلائل وجود عقلیہ و نقلیہ دیے گئے تھے ۔ نیز امام عالی مقام کی ولادت سے غیبت کبریٰ تک تمام و کمال واقعات بطور سوانح درج کیے گئے تھے ۔ اس کتاب کی ایک جلد حضرت علامہ اقبال کی خدمت میں بھی پیش کی گئی تھی جنھوں نے اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے مندرجہ ذیل خط تحریر فرمایا تھا :

لاہور ۔ ۲۳ مئی ۱۸ء

مخدومی جناب مولانا صاحب ! السلام علیکم

کتاب ''الصراط السوی فی احوال المہدی'' کے لیے جس کی ایک کاپی آپ نے از راہ عنایت مجھے عطا فرمائی ہے ، سراپا سپاس ہوں ۔ اگرچہ مجھے آپ سے کئی باتوں میں اختلاف ہے تاہم یہ ظاہر ہے کہ آپ نے اس کے لکھنے پر بہت دماغ سوزی کی ہے ۔ آپ کی وسعت معلومات اور تدبر و تفحص پر اس کا ہر باب شاہد ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ بہت لوگوں کے لیے اس کے مضامین مفید ہوں گے ، دوسرے حصے کی دلچسپی کا دائرہ اس سے یقیناً وسیع تر ہو گا ۔
مخلص محمد اقبال ۔ لاہور''

مدیر رسالہ نے یہ خط درج کرنے کے بعد اپنی طرف سے ایک مختصر سا نوٹ بھی دیا ہے جو حسب ذیل ہے :

''ڈاکٹر صاحب کا بعض باتوں میں مختلف الرائے ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص مصنف کے حرف حرف سے اتفاق ہی رکھتا ہو - خصوصاً جب کہ مذہبی اختلاف بھی موجود ہو - لیکن کسی بات میں اختلاف رائے ہونے کا نتیجہ اہل انصاف کے نزدیک یہ نہیں ہوا کرتا کہ اس کی ہر ایک خوبی سے بھی انکار کر دیا جائے للہذا ڈاکٹر صاحب نے اپنی انصاف پسندی کا پورا پورا ثبوت دیا ہے - یہ تو ظاہر تحریر کی بنا پر ہے لیکن بالمشافہ جو ڈاکٹر صاحب نے باتیں بیان فرمائیں ، وہ فی الحقیقت ابھی لکھی ہی نہیں گئیں اور سب حصہ دوم میں آئیں گی۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب کو کوئی خاص اعتراض کتاب پر نہیں[1] -''

(۲) تاریخ اسلام

منشی غلام قادر فصیح اقبال کے سیالکوٹی ہم وطن اور ایک مشہور اہل قلم تھے - انھوں نے بہت سی کتابیں تصنیف و تالیف کیں اور خوب نام پیدا کیا - ایک دفعہ انھوں نے ''تاریخ اسلام'' کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا جس میں تاریخ اسلام کے دلچسپ واقعات نہایت احتیاط سے مسلسل شائع کیے جاتے تھے - پہلی جلد میں انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کے پانچ منتخب واقعات اور خلیفہ اول حضرت صدیق اکبرؓ کے عہد خلافت کے مستند حالات قلمبند کیے تھے - بعد میں یہی رسالہ کتابی صورت میں پیش کر دیا تھا -

علامہ اقبال نے اس رسالے کے بارے میں جس رائے کا اظہار فرمایا تھا ، وہ کتاب کے شروع میں موجود ہے - کتاب تاریخ اسلام کی طبع

---

۱ - البرہان لاہور ۱۵ جمادی الثانی ۱۳۳۷ھ ، ۱۹۱۹ء : جلد ۹ نمبر ۶ صفحات ۶-۷ ، یہ رسالہ گلزار محمدی سٹیم پریس لاہور میں باہتمام منشی گلزار محمد چھپ کر دفتر البرہان بازار حکیماں لاہور سے شائع ہوتا تھا، سائز $\frac{۲۲ \times ۱۸}{۸}$ اور صفحات تقریباً ۸۸ ہوتے تھے -

جدید دوسرا ایڈیشن ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا جو اب تک دستیاب ہے۔ اقبال کی رائے حسب ذیل ہے:

"میرے نزدیک یہ رسالہ اتنا مفید ہے کہ ہر مسلمان کو اس کا پڑھنا ضروری ہے۔ عام مسلمانوں میں اخلاق حسنہ پیدا کرنے کے لیے اس سے اچھا ذریعہ اور کوئی نہیں کہ قوم کے لیے تاریخی رسالے شائع کیے جائیں جن سے ان کو اسلام کے حالات معلوم ہوں اور ان کے طرز عمل کا ان پر اثر پڑے۔ قوموں کی بیداری کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کو اپنی تاریخ سے کہاں تک دلچسپی ہے۔ آپ کے رسالے کی اشاعت سے یہ معلوم ہو گا کہ مسلمان کہاں تک اپنے اسلاف کے حالات سے دلچسپی رکھتے ہیں۔

حالات موجودہ کے مشاہدے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں عام طور پر ایک قسم کی بیداری پیدا ہو گئی ہے اور تاریخی مضامین کو نہایت توجہ سے سنا جاتا ہے۔ اس واسطے میں سمجھتا ہوں کہ آپ کا رسالہ برمحل نکلا ہے اور ہماری ضروریات موجودہ کا کفیل ہو گا۔ خود مجھ پر جو اثر اس کے مطالعہ سے ہوتا ہے، اس کا اظہار میں اس سے بہتر الفاظ میں نہیں کر سکتا کہ بسا اوقات دوران مطالعہ میں چشم پر آب ہو جاتا ہوں اور اس کا اثر میرے دل پر کئی کئی دن تک رہتا ہے خدا کرے کوئی مسلمان گھر اس سے خالی نہ رہے۔"

محمد اقبال (تاریخ ندارد)

(۳) اپنے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کے نام

۱۲ جون ۱۹۱۵ء

برادر مکرم! السلام علیکم

آپ کا خط ملا۔ الحمدللہ کہ گھر میں سب طرح خیریت ہے۔ پروفیسر (غلام محمد) طور یہاں بھی آئے تھے میں نے ان سے اعجاز کے متعلق دریافت

گیا تھا وہ کہتے ہیں کہ اس کا مذاق لٹریری ہے۔ عام طور پر وہ اس کی ذہانت کی تعریف کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس کا دماغ نہایت صاف اور روشن ہے مگر جو نقص انھوں نے بیان کیا وہ بھی لکھتا ہوں :

(۱) طرز تحریر انگریزی میں اچھا ہے مگر الفاظ بہت نہیں جانتا اور ہجا عموماً غلط لکھتا ہے۔

(۲) ریاضی میں کمزور ہے یہاں تک کہ ایف۔ اے میں اس مضمون میں پاس ہو جائے تو غنیمت ہے۔

(۳) پھرتا بہت ہے۔ بیٹھنے سے اسے نفرت معلوم ہوتی ہے۔

میرے خیال میں نقص نمبر ۳ پہلے دو نقصوں کا ذمہ دار ہے۔ اگر بیٹھنے کی عادت ہوگی تو پڑھنے کی عادت بھی پیدا ہوگی اور اگر پڑھنے کی عادت ہوگی تو الفاظ بھی بہت آ جائیں گے اور ہجے بھی صحیح ہو جائیں گے۔ ہجا درست کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ کتاب سے مطالعہ ہو اور ہر لفظ جو نہ آتا ہو اس کے معنی ڈکشنری میں دیکھے جائیں اور اس کا ہجا ذہن نشین کیا جائے، جو شخص ایک اجنبی زبان سیکھتا ہے اور ڈکشنری دیکھنے میں سستی کرتا ہے وہ کبھی اس زبان کو سیکھنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس کو کم از کم چار گھنٹے روز علاوہ کالج کے اوقات کے پڑھنا چاہیے۔ انگریزی ناول پڑھنا مفید ہے کہ دلچسپی کی دلچسپی ہے اور زبان بھی سیکھی جا سکتی ہے۔ ریاضی کی طرف ابھی سے خاص توجہ چاہیے ورنہ امتحان میں کامیابی موہوم ہے۔

والسلام
محمد اقبال

(۴) اپنے والد مکرم شیخ نور محمد کے نام

قبلہ و کعبہ ام ! السلام علیکم

اعجاز کے امتحان کا نتیجہ کل شام نکل گیا۔ پاس ہو گیا ہے۔ آپ کو اور بھاوجہ صاحبہ کو مبارک ہو۔ اب اس کو یہ سوچنا چاہیے کہ

ایم - اے میں داخل ہو یا قانون کے امتحان ایل ایل بی میں داخل ہو - دونوں امتحانوں کے لیے دو سال ہیں - ایل ایل بی کے امتحان پاس کرنے میں بھی بہت سے فوائد ہیں - بھائی صاحب کی خدمت میں بھی میں نے یہی لکھا ہے - اعجاز کو بھی اپنی قابلیت کا جائزہ لینا چاہیے - وکیل کا کام اگر بہت نہ بھی چلے تو ڈھائی سو روپے ماہوار کما لیتا ہے - اس میں کچھ شک نہیں کہ چند سال محنت کرنی پڑتی ہے اور انتظار کی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے - اس پر غور کرنے کے بعد مجھے بھی لکھیے کہ اس کی طبیعت کا میلان کدھر ہے -

والسلام

محمد اقبال

لاہور - ۱۶ جولائی ۱۹۱۹ء

(۵) اپنے برادر زادہ شیخ اعجاز احمد کے نام

۷ اگست ۱۹ء

برخوردار اعجاز طال عمرہ :

تمہارا خط ابھی ملا ہے - الحمدللہ خیریت ہے - ایل ایل بی کا جو مشورہ میں نے تم کو دیا ہے ، اس سے مندرجہ ذیل امور میرے ذہن میں تھے -

(۱) ایل ایل بی پاس کر لینے کے بعد اگر تم پریکٹس نہ کرو تو عمدہ ملازمت ملنے میں سہولت ہوتی ہے -

(۲) اگر تم پریکٹس کرو تو کام میں تم کو سکھا سکتا ہوں اور گھر میں جو کتب خانہ قانونی کتابوں کا جمع ہو رہا ہے ، اس سے بھی تم فائدہ اٹھا سکو گے - یہ کام مذاق کا اس قدر نہیں جس قدر کہ محنت اور تجربے کا ہے - پریکٹس سے آدمی اس کے سب پہلو سیکھ جاتا ہے البتہ اعلیٰ درجہ کے قانونی کام کے لیے جس میں بڑی بڑی تقریروں کی ضرورت پڑتی ہے ، مذاق اور قابلیت کی ضرورت ہے - سو وہ پنجاب میں فی الحال ہے نہیں -

(۳) تین سال پریکٹس کے بعد (اگر تم پریکٹس کرو) تو ہائی کورٹ کے وکیل ہو جاؤ گے ۔ اس وقت اگر حالات مساعدت کریں تو تم کو دو سال کے لیے ولایت بھیج دیا جائے گا ، جہاں سے بآسانی بیرسٹر بن کر آ سکو گے لیکن اگر تمھاری طبیعت اس سے نفور ہے تو پھر بی ٹی پر میں امتحان ایم ۔ اے کو ترجیح دیتا ہوں ۔ ایم ۔ اے پاس کرنے پر تم کو ملازمت تو مل سکتی ہے ، بشرطیکہ ایم ۔ اے عمدہ طور پر پاس کرو۔ موجودہ صورت میں عمدہ ملازمت ملنا مشکل ہے ۔ ایل ایل بی یا ایم ۔ اے مزید Qualifications ہیں ۔ پریکٹس کا ارادہ نہ بھی ہو تو ان دونوں میں سے کسی Qualification کو حاصل کرنا چاہیے ۔

باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے ۔

والد مکرم کی خدمت میں آداب ۔ ان کا کارڈ بھی مل گیا ہے ۔ فریقین کو سخت تکلیف ہوئی مگر والد مکرم کی خدمت میں عرض کریں کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت تھی ۔ دوسرے روز ایک مقدمہ مل گیا ، جس میں معقول فیس مل گئی ۔ اگر میں گاڑی پر سوار ہو جاتا تو اس سے محروم رہتا ۔ والسلام

محمد اقبال ، لاہور
۷ اگست ۱۹ء

آموں کی کوئی اور ہانڈی آئے تو اسے کھول کر ریل سے آم لے لیا جائے ۔

(٦) کیپٹن منظور حسن گوجرانوالہ کے نام

جناب من : تسلیم

میٹرک کے طلبا کو شعراء کے حالات جاننے کی کوئی ضرورت نہیں تاہم اگر امتحان میں ایسے سوالات پوچھے جاتے ہوں گے تو ان مشکلات کو فرہنگ کی کتاب میں حل کرایا جائے گا جس کے لیے پبلشر تیاری کر رہا ہے ۔ ویسے شعراء کے حالات مجمع الفصحا میں مل جائیں گے اور بعض

مشہور تذکروں میں - حسین دانش ابھی زندہ ہیں - اس وقت قسطنطنیہ میں شاید کسی اخبار کے ایڈیٹر ہیں -

محمد اقبال
(رمضان المبارک ۱۳۴۳ھ)

مندرجہ بالا غیر مطبوعہ سطور جس خط کی پشت پر تحریر فرمائی گئی تھیں وہ ۲۳ رمضان المبارک ۱۳۴۳ھ (۱۹۲۴ء) کو حضرت علامہ کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا - منظور حسن صاحب آن دنوں مدرسہ اسلامیہ گوجرانوالہ میں فارسی کے اول مدرس تھے - ایک وقت میں گوجرانوالہ میونسپل کمیٹی کے سیکرٹری ہوگئے تھے - دسمبر ۱۹۷۳ء میں ۷۶ برس کی عمر میں فوت ہوئے - حضرت علامہ نے میٹریکولیشن کے مقررہ نصاب کے مطابق کتاب آئینہ عجم مرتب فرمائی تھی جس کے حصہ نظم میں مندرجہ ذیل شعرا کے کلام کا انتخاب درج ہے -

سعدی، حسین دانش ، عبید زاکانی ، نوائی ، میرزا نصیر ، میر حسینی ، ناصر خسرو ، دہ خدا ، فرصت شیرازی ، بدیعی بلخی ، جبلی ، جمال الدین اصفہانی ، اقبال ، نظامی ، ظہوری ، عصمت اللہ ، ابن یمین ، جنتی خاقانی ، انوری ، عماد فقیہہ ، فردوسی ، ہاتفی ، سنائی وغیرہ -

منظور صاحب نے گذارش کی تھی کہ کرم فرما کر ان شعرا کا نہایت مختصر حال (طلبہ کی آگاہی اور خود میری تعلیم کے لیے) ارسال فرمائیں یا کسی ایسی کتاب کا حوالہ عنایت کریں جس کے مطالعہ سے مطلوبہ معلومات حاصل ہو سکیں -

(۷) سید نذیر نیازی کے نام

لاہور ۱۱ جنوری ۳۱ء
ڈیرہ نیازی صاحب
السلام علیکم آپ کا خط مل گیا ہے -

ایڈریس کا اردو ترجمہ شائع کرنے کا خیال نہایت اچھا ہے تھوڑے

کیجیے اس سے پہلے انقلاب کے دو نمبروں میں پورا ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ وہ ترجمہ بھی خاصا ہے، اس پر نظرثانی کر لیجیے، غالباً مولوی غلام رسول مہر نے کیا تھا۔

اقبال فنسٹ و کذا کے متعلق میں نے چودھری محمد حسین صاحب سے کہہ دیا تھا بلکہ آپ کا خط بھی ان کو دکھا دیا تھا۔ پھر کہہ دوں گا غالباً وہ لکھیں گے۔

مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے، اس میں آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں۔ یہ خیال (آبادیوں کے تبادلے کا) مدت ہوئی لالہ لاجپت رائے نے ظاہر کیا تھا۔ اس ایک ریاست یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے مطابق پیدا ہوں گی ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا۔

والسلام
محمد اقبال

"ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کا انگریزی متن

"ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" علامہ اقبال کے انگریزی خطبہ کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ خطبہ علی گڑھ کالج کے اسٹریچی ہال میں ۱۹۱۰ء میں دیا گیا۔ مضمون کی اہمیت کا اندازہ خود عنوان سے کیا جا سکتا ہے۔ اس مضمون میں اسلام پر معاشی اور مجلسی نقطہٗ نظر سے بحث کی گئی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ مرحوم قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر کتنی گہری نظر رکھتے تھے۔

اس معرکہ آرا خطبہ کا انگریزی متن ناپید ہے۔ اس کا اعتراف خود علامہ اقبال نے ہفتہ وار The Light کے مدیر کو انٹرویو دیتے ہوئے کیا۔ وہ مدیر کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "Yes I am sorry I have no copy of the lecture in question either in the original English or in the Urdu translation which was made by Maulana Zafar Ali Khan as far as I remember. The lecture was delivered in 1911, or perhaps earlier".[1]

علامہ مرحوم کا یہ انٹرویو ۱۹۳۵ء میں لیا گیا تھا اور مذکورہ بالا انٹرویو سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت ان کے ذاتی کتاب خانے میں اس کا انگریزی متن موجود نہیں تھا۔

---

1. Syed Abdul Vahid : Thoughts and Reflections of Iqbal. (Lahore ; Sh. Muhammad Ashraf, 1984) p. 297.
Extract from a lecture on the "Muslim Community" delivered by Sheikh Muhammad Iqbal.

ہماری یہ خوش قسمتی ہے کہ اس خطبہ کے بعض حصص Census of India, 1911, Volume xix (Punjab) Part I میں محفوظ ہیں ۔ اس رپورٹ کے فاضل مؤلف کا نام پنڈت ہری کشن کول ہے "The Muhammadan Religion" کے عنوان سے فاضل مؤلف نے تفصیلی بحث کی ہے اور علامہ مرحوم کے دو مضامین میں سے اخذ و اقتباس کرتے ہوئے ان مضامین کے کئی ٹکڑے پیش کیے ہیں[1] ۔ صرف یہی نہیں بلکہ مرتب نے اس ضمن میں علامہ اقبال کی نظر سے پورا مضمون گذارا وہ اپنی رپورٹ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں :

"I have cause to be indebted to the right Revd. Dr. Lefroy Bishop.[1] of Lahore, for favouring me with his criticism of that portion of my chapter on religion which deals with christianity and to Dr.Sheikh Muhammad Iqbal for looking through the section on the Muhammadan Religion."[2]

جہاں تک ہم نے مختلف رسائل کی ورق گردانی کی ہے اور ہمیں اس خطبہ کا مطبوعہ متن تلاش کرنے میں ناکامی ہوئی ہے ، ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ خطبہ مکمل طور پر کہیں بھی شائع نہیں ہوا ۔ ایسی صورت میں ہم پنڈت ہری کشن کول کے ممنون ہیں کہ انھوں نے کم از کم اس کے چند اقتباسات تو اپنی رپورٹ میں محفوظ کر لیے ہیں ۔

ذیل میں ہم اصل متن کے یہ اقتباسات مع اردو ترجمہ (از ظفر علی خاں) قارئین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں اور ماہرین اقبال سے توقع

---

1. Muhammad Iqbal : Islam as a moral and political ideal. Hindustan Review vol. xx : 19 (July 1909) p. 29-38, vol. xx : 20 (December 1909) 166-174.

(ترجمہ : ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر از ظفر علی خاں)

2. Census of India 1911, volume xiv (Punjab) Part I. (Lahore : CNG 1912) introduction p. vi.

رکھتے ہیں کہ شاعر مشرق کے اس گمشدہ خطبہ کے باقی حصے تلاش کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔

اصل متن

(میں)[1] چند تمہیدی امور پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔ اس لیے کہ یہ بحث میرے نزدیک جماعت مسلمین کے متعلق کسی نتیجے پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ یہ امور جن پر میں ترتیب وار نظر ڈالوں گا حسب ذیل ہیں:

(۱) جماعت المسلمین کی ہئیت ترکیبی۔

(۲) اسلامی تمدن کی یکرنگی۔

(۳) اس سیرت کا نمونہ جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازمی ہے۔

اولاً مسلمانوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں اصولی فرق یہ ہے کہ قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے، نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری ظاہر کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تنزیہی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود

۱۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر، طبع اول (لاہور، مرغوب ایجنسی)۔ ص ۴۸۔ مخزونہ پنجاب پبلک لائبریری۔ لاہور کے متن کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ہر اقتباس کے آخر میں اسی ایڈیشن کے صفحات دیے گئے ہیں۔

ہے ۔ اسلام کی زندگی کا انحصار کسی خاص قوم کے خصائل مختصہ پر نہیں ہے ۔ غرض اسلام زمان و مکان کی قیود سے مبرا ہے ۔" ص ۸-۹

"I wish to consider a few preliminary points, the consideration of which, to my mind, is essential to arriving at any definite conclusion concerning the Muslim Community. These points are:—(1) the general structure of the Muslim Community, (2) the uniformity of Muslim Culture, (3) the type of character essential to a continuous national life of the Muslim Community. I shall take these points in order.

(1) The essential difference between the Muslim community and other communities of the world consists in our peculiar conception of nationality. It is not the unity of language or country or the identity of economic interests tha constitutes the basic principle of our nationality. It is because we all believe in a certain view of the universe, and participate in the same historical tradition, that we are members of the society founded by the Prophet of Islam. Islam abhors all material limitations, and bases its nationality on a purely abstract idea objectified in a potentially expansive group of concrete personalities. It is not dependent for its life-principle on the character and genius of a particular people; in its essence it is non-temporal, non-spatial."

" آگسٹس کا قول ہے کہ

چونکہ مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے لہٰذا اس کی تاریخ ہماری نشوونما کی پوری تاریخ کا خلاصہ ہونی چاہیے ۔

یہ قول جیسا ہماری قوم پر صادق آتا ہے ویسا کسی اور قوم پر نہیں ہوتا ، لیکن یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر اسلامی جماعت کی ہئیت ترکیبی کا انتہائی مدار علیہ محض وہ چند معتقدات ہیں جن کی نوعیت

مابعد الطبیعی ہے تو کیا یہ بنیاد متزلزل نہیں ہے ؟ خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ علوم جدیدہ تیز پا ترقی کر رہے ہیں اور ہر بات کے حسن و قبح کو پرکھنا اور معقولات اور منطقی استدلال سے قدم قدم پر کام لینا ان علوم کا لازمہ قرار دیا گیا ہے۔ مشہور فرانسیسی مستشرق رینان کا یہی خیال تھا اور دبے الفاظ میں اس نے یہ امید ظاہر کی تھی کہ اسلام ایک دن دنیا کے بڑے حصے کی عقلی و اخلاقی پیشوائی کے منصب اعلیٰ سے گر جائے گا۔ جن اقوام کی اجتماعی زندگی کا اصل اصول حدود ارضی سے وابستہ ہو انھیں معقولات سے خائف نہ ہونا چاہیے۔ لیکن ہمارے حق میں یہ ایک خطرناک دشمن ہے اس لیے سیاسی اصول کو مٹانا چاہتا ہے جس پر ہماری قومی ہستی مبنی ہے اور جس نے ہمارے اجتماعی وجود کو قابل فہم بنا رکھا ہے۔ تعقل دراصل تجزیہ ہے اور اسی لیے معقولات سے اس قومی شیرازہ کے بکھر جانے کا اندیشہ ہے جو مذہبی قوت کا باندھا ہوا ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ہم معقولات کا توڑ عقلی حربوں سے کر سکتے ہیں لیکن میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ وہ اعتقاد یعنی ہمہ گیر وفاق کا وہ نکتہ جس پر ہماری جماعت کی وحدت منحصر ہے ہمارے لیے اپنے مفہوم کے لحاظ سے عقلی نہیں بلکہ قولی ہے۔ مذہب کو فلسفہ نظری بنانے کی کوشش کرنا میری رائے میں بے سود محض بلکہ لغو و مہمل ہے۔ اس لیے کہ مذہب کا مقصد یہ نہیں کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے بلکہ اس کی اصل غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لیے ایک مربوط و متناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔

مذہب سیرت انسانی کا ایک نیا اسلوب یا نمونہ پیدا کر کے اس شخص کے اثر کے لحاظ سے جو اس سیرت کا مظہر ہے اس نمونہ کو دنیا میں پھیلانا چاہتا ہے اور اس طور پر چوں کہ وہ ایک نئی دنیا کو لیست سے ہست کرتا ہے لہٰذا اس پر مابعد الطبیعیات کا اطلاق ہوتا ہے۔ میری مراد ان تمام باتوں سے جو اوپر بیان کی گئی ہیں یہ ہے کہ اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بڑھ چڑھ کر ہے۔

اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیات کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آ سکتا جب تک کہ ہم اصولِ اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر اسلامی تصور وہ ہمارا ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے ۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصلاح میں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہمارا شیرازہ بکھرا ۔" ص ۱۴-۲۲؛

"In case of no community the words of Augustus Comte are so completely true as in the case of our own. "Since religion", says he, "embraces all our existence, its history must be an epitome of the whole history of our development". It may, however, be asked that if mere belief in certain propositions of a metaphysical import is the only thing that ultimately determines the structure of the Muslim community is it not an extremely safe basis, especially before the advance of modern knowledge, with its habits of Rationalism and Criticism ? This is what the French Orientalist Renan thought ; and entertained a veiled hope that Islam would one day "lose the high intellectual and moral direction of an important part of the universe." Nations, the basic principle of whose collective life is territorial, need not be afraid of Rationalism ; to us it is a dangerous foe, since it aims at the very principle which gives us a communal life, and alone makes our collective existence intelligible. Rationalism is essentially analysis and consequently threatens to disintegrate the communal synthesis achieved by the force of the religious idea. It is undoubtedly true that we can meet Rationalism on its own ground. But the point which I wish to impress on you is that the *dogma—i.e.*, the point of universal agreement on which our

communal solidarity depends, has essentially a national rather than intellectual significance for us. To try to convert religion into a system of speculative knowledge is, in my opinion, absolutely useless and even absurd, since the object of religion is not thinking about life ; its main purpose is to build up a coherent social whole for the gradual elevation of life. Religion is itself a metaphysic, in so far as it calls up into being a new universe with a view to suggest a new type of character tending to universalise itself in proportion to the force of the personality in which it originally embodies itself.The point that I have tried to bring out in the above remarks is that Islam has a far deeper significance for us than merely religious ; it has a preculiarly national meaning, so that our communal life is unthinkable without a firm grasp of the Islamic principle. The idea of Islam is, so to speak, our eternal home or country wherein we live, move, and have our being. To us it is above everything else as England is above all to the Englishman and "Denutchland uber alles" to the German.

ثانیاً معتقدات مذہبی کی وحدت جس پر ہماری قومی زندگی کا دار و مدار ہے ، اگر مضاف سے تعبیر کیا جائے تو اسلامی تہذیب کی یکرنگی بمنزلہ اس کے مضاف الیہ کے ہے ۔ محض اسلام پر ایمان لے آنا اگرچہ نہایت ضروری ہے لیکن کافی و مکتفی نہیں ہے ۔

قومی ہستی میں شریک ہونے کی غرض سے ہر فرد کے لیے قلبِ ماہیت لازمی ہے اور اس قلب ماہیت کے لیے خارجی طور پر تو ارکان و قوانین اسلام کی پابندی کرنی چاہیے اور اندرونی طور پر اسی ایک رنگ تہذیب و شائستگی سے استفادہ کرنا چاہیے جو ہمارے آباؤ اجداد کی متفقہ عقلی تحریک کا ماحصل ہے ۔ ص ۱۷-۱۸

(2) Coming now to the second point, the uniformity of Muslim culture ; the unity of religious belief on which our

communal life depends, is supplemented by the uniformeity of Muslim culture. Mere belief in the Islamic principle, though exceedingly important, is not sufficient. In order to participate in the life of communal self, the individual mind must undergo a complete transformation. Just as the Muslim Community does not recognize any ethnological differences, and aims at the subsumption of all races under the universal idea of humanity, so our culture is relatively universal and is not indebted, for its life and growth to the genius of one particular people.

"۔۔۔ ہمارا اسلامی تمدن سامی تفکر اور آریہ تخیل کے اختلاط کا ماحصل ہے۔ جب ہم اس کے خصائل و شمائل پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نزاکت اور دلربائی اسے اپنی آریہ ماں کے بطن سے اور اس کا وقار و متانت اسے اپنے سامی باپ کے صلب سے ترکہ میں ملا ہے۔ فتح ایران کی بدولت مسلمانوں کو وہی گرانمایہ متاع ہاتھ آئی جو تسخیر یونان سے اہل روما کے حصہ میں آئی تھی۔ اگر ایران نہ ہوتا تو ہمارے تمدن کی تصویر بالکل یک رخی ہوتی۔ ص ۲۰۹-۲۰"

Our Muslim Civilization is a product of the cross-fertilization of the Semetic and the Aryan ideas. It inherits the softness and refinement of its Aryan mother and the sterling chracter of its Semetic father. The conquest of Persia gave to the *Musalmans* what the conquest of Greece gave to the Roumas. But for Persia our culture would have been absolutely one-sided.

"۔۔ جماعت مسلمین کا زندہ رکن بننے کے لیے انسان کو مذہب اسلام پر بلا شرط ایمان لانے کے علاوہ اسلامی تہذیب کے رنگ میں اپنے تئیں پوری پوری طرح رنگنا چاہیے۔

صبغتہ اللہ کے اس خم میں غوطہ لگانے کا مدعا یہ ہے کہ مسلمان دو رنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جائیں اُن کا ذہنی منظر ایک ہو۔ وہ

مظاہر آفرینش پر ایک خاص پہلو سے نظر ڈالیں ۔ اشیاء کی ماہیت اور قدر و قیمت کو اس انداز خاص کے ساتھ جانچیں جو جماعت اسلامی اور دوسری جماعتوں کا مابہ الامتیاز ہے اور جو مسلمانوں کو ایک غایت مختصہ اور مقصد معینہ کے پیرائے سے آراستہ کر کے انہیں کل مومن اخوۃ کی کتاب کے اوراق بنا دیتا ہے ۔ ص ۲۰-۲۱

In order to become a living member of the Muslim community, the individual besides an unconditional belief in the religious principle, must thoroughly assimilate the culture of Islam. The object of this assimilation is to create a uniform mental outlook, a peculiar way of looking at the world, a certain definite standpoint from which to judge the value of things which sharply defines our community and transforms it into a corporate individual, giving it a definite purpose and ideal of its own.

"۔ ۔ ۔ زمانہ حال کا علم عمرانیات ہمیں یہ نکتہ سکھاتا ہے کہ اخلاق تجربہ خاص خاص قوانین معینہ کا تابع ہوا کرتا ہے ۔ زمانہ قبل تاریخ میں جب کہ زندہ رہنے کے لیے انسان کو سخت جدوجہد کرنی پڑتی تھی اور دماغی قابلیت کے مقابلے میں وہ جسمانی قوتوں سے زیادہ کام لیتا تھا تو اس شخص کی سب تعریف و تقلید کرتے تھے جو شجاع ہوتا تھا ۔ جب جہد البقا کی کشمکش فرو ہوئی تو خطرہ زائل ہو گیا ۔ تو دور شجاعت گیا اور باصطلاح گڈنگس دور مروت آیا جس میں جرأت و دلاوری پھر بھی مستحسن سمجھی جاتی تھی لیکن انسانی مسرت کا ہر دل عزیز اور عام پسندیدہ نمونہ وہ شخص متصور ہوتا تھا جو نشاط عمر کی ہر صنف کا رسیا ہو اور فیاضی و ایثار اور ہم نوالگی ، ہم پیالگی کے گونا گوں اوصاف سے متصف ہو ۔ لیکن چونکہ ان دونوں اسالیب کا میلان غلو و افراط کی جانب تھا لہٰذا ان کے عمل کا رد ایک تیسرے نمونہ یا اسلوب نے کیا جس کی غایت الغایت ضبط نفس ہے اور جو زندگی پر زیادہ متانت و تکشف کے ساتھ نظر ڈالتا ہے ۔

ہندوستان میں جب ہم اسلامی جماعت کے ارتقاء کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں تیمور اسلوب دل کا مظہر نظر آتا ہے۔ بابر اسالیب اول و دوم کے امتزاج کو ظاہر کرتا ہے۔ جہانگیر اسلوب ثانی کے سانچے میں خصوصیت کے ساتھ ڈھلا ہوا ہے اور عالمگیر جس کی زندگی اور کارنامے میری دانست میں ہندوستان کی اسلامی قومیت کی نشوونما کا نقطۂ آغاز ہے اسلوب ثالث کا چہرہ کشا ہے۔۔۔۔'' ص ۲۱-۲۳

(3) Modern sociology teaches us that the moral experience of nations obeys certain definite laws. In primitive societies where the struggle for existence is extremely keen and draws more upon man's physical rather than intellcetual qualities, it is the valiant man who becomes an object of universal admiration and intimation. When, however, the struggle relaxes and the peril is over, the valourous type is displaced, though not altogether, by what Giddings calls the convivial type, which takes a due share in all the pleasures of life and combines in itself the virtues of liberality, generosity and good fellowship. But these two types of character have a tendency to become reckless. And by way of re-action against them appears the third great type which holds up the ideal of self-control, and is dominated by a more serious view of life. In so far as the evolution of the Muslim community in India is concerned; Timur represented the first type, Babar combined the first and the second; Jahangir embodied pre-eminently the second; while the third was foreshadowed in Alamgir whose life and activity forms, in my opinion, the starting point in the growth of Muslim nationality in India.

"۔۔۔ میری رائے میں قومی سیرت کا وہ اسلوب جس کا سایہ عالمگیر کی ذات نے ڈالا ہے ٹھیٹھ اسلامی سیرت کا نمونہ ہے اور ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس نمونہ کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیش نظر رکھیں۔ اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری قومی ہستی

کا سلسلہ ٹوٹنے میں نہ آئے تو ہمیں ایک اسلوب سیرت تیار کرنا چاہیے جو اپنی خصوصیات مختصہ سے کسی صورت میں بھی علیحدگی نہ اختیار کرے اور خذ ما صفا و دع ما کدر کے زریں اصول کو پیش نظر رکھ کر دوسرے اسالیب کی خوبیوں کو اخذ کرتے ہوئے ان تمام عناصر کی آمیزش سے اپنے وجود کو کمال احتیاط کے ساتھ پاک کر دے جو اس کی روایات مسلمہ و قوانین منظبہ کے منافی ہوں۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی عمرانی رفتار کو نگاہ غور سے دیکھنے سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے جو قوم کے اخلاق تجربہ کے مختلف خطوط کا نقطہ اتصال ہے۔" ص ۲۳-۲۴

To me the ideal of character foreshadowed by Alamgir is essentially the Muslim type of character, and it must be the object of all our education to develop that type. If it is our aim to secure a continuous life of the community we must produce a type of character, which at all costs, holds fast to its own : and while it readily assimilates all that is good in other types, it carefully excludes from its life all that is hostile to its cherished traditions and institutions, A careful observation of the Muslim community in India reveals the point on which the various lines of the moral experience of the community are now tending to converge.

"۔۔۔ اس وقت تک جو بحث میں نے کی ہے۔ اس میں ذیل کی تین حقیقتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے:

(۱) مذہبی خیال اسلامی جماعت کا سرچشمہ زندگانی ہے اس جماعت کی صحت و توانائی کے قائم رکھنے کے لیے ان مخالف قوتوں کی نشوونما کو جو اس کے اندر کام کر رہی ہے بغور دیکھتے رہنا چاہیے اور خارجی عناصر کی صریح آمیزش سے اول تو بچانا اور یا اگر آمیزش منظور ہی ہو تو اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ یہ آمیزش آہستہ آہستہ اور بتدریج ہو

تاکہ نظامِ مدنی کی قوتِ اخذہ اور جاذبہ پر زیادہ زور نہ پڑے اور اس طور پر یہ نظام بالکل ہی درہم و برہم نہ ہو جائے۔

(۲) جماعت اسلامیہ سے جس فرد کو تعلق ہو اس کا ذہنی سرمایہ اس دولت سے ماخوذ ہونا چاہیے جو اس کے آبا و اجداد کی دماغی قابلیتوں کا ماحصل ہے تاکہ وہ ماضی و استقبال کے ساتھ حال کے ربط و تسلسل کو محسوس کرتا رہے۔

(۳) اس کے خصائل و شمائل اس خاص اسلوب سیرت کے مطابق ہوں جن کو میں نے اسلامی اسلوب سے تعبیر کیا ہے۔" ص ۲۵-۲۶

In the foregoing discussion I have tried to establish three propositions : –

(1) That the religious idea constitutes the life-principle of the Muslim community. In order to maintain the health and vigour of such a community the development of all dissenting forces in it must be carefully watched and a rapid influx of foreign elements must be checked or permitted to enter into the social fabric very slowly, so that it may not bring on a collapse by making too great a demand on the assimilative powers of the social organism.

(2) That the mental outfit of the individual belonging to the Muslim community must be mainly formed out of the material which the intellectual energy of his forefathers has produced, so that he may be made to feel the continuity of the present with the past and the future.

(3) That he must possess a particular type of character which I have edscribed as the Muslim type.

کیا اقبال وجودی تھے ؟

کیا اقبال وجودی تھے ؟ اس کا سرسری جواب تو نفی میں ہے لیکن محض نفی سے کام نہیں بنتا کیونکہ اقبال کے چند خیالات وجودیوں سے ملتے ہیں - پھر بھی یہ کہنا مشکل ہو گا کہ وہ وجودی تھے یا انھوں نے وجودیوں سے کسب فیض کیا -

وجودی فلسفہ[1] کیا ہے ؟ یہ ایک طویل قصہ ہے - اس کی مختصر تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ یہ ایک طرح کا داخلی طرز تفکر ہے جس کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ حقیقت کا ادراک فرد کے اندرونی تجربے پر منحصر ہے - فرد کا وجدان سب سے بڑا علم ہے جو یقینی اور ناقابل تردید ہے - فرد کی آزادی کامل ، وجودیوں کا اہم عقیدہ ہے — وہ فرد کو خود اپنا رہنما اور خود اپنا محافظ قرار دیتے ہیں - دین ، مجلسی ادارے ، اجتماعی منصوبے ، سائنس ، ٹکنالوجی یہ سب فرد کی آزادی چھیننے والی اور اس کی خود مختاری پر ڈاکا ڈالنے والی چیزیں ہیں -

وجودی فلسفہ دراصل مغرب کی عقلیت اور مادی اجتماعیت کے خلاف قلب انسانی کا احتجاج ہے - سائنس کی ترقی نے صنعت اور مشین کی اور استبدادی نظام اقتدار کی بے حد حوصلہ افزائی کی - ایسی فضا میں ذی احساس انسان کو یہ محسوس ہوا کہ اب اس کا وجود بیکار ہے اور اس کی زندگی بے مقصد ، بے کار اور برائے غیر ہو کر رہ گئی ہے ، اس کے شب و روز میں ، یکرنگی اور اکتا دینے والی یکسانی ہے — انسان کے لیے مرنا اور جینا گویا برابر ہے - بقول فانی ع

موت اور زندگی میں کچھ فرق چاہیے تھا

---

۱ - ''Existentialism'' مغربی فلسفے کے چند نئے دبستانوں میں سے ایک اہم دبستان ہے -

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اُن حالات میں ایک داخلی تحریک پیدا ہوئی جس کے نامور علمبرداروں کا ذکر کیا جا چکا ہے - ژین پال سارتر اس وقت وجودی فلسفے کا بڑا داعی اور مبلغ ہے -

مغرب کے ماحول میں وجودی فلسفہ شاید وقت کی آواز ہے - اس لیے کہ دو تین صدیوں کی تشکیک اور بے خدا تفکر کے علاوہ زندگی سے بیزار کر دینے والی جنگوں نے (خصوصاً دو عالمی جنگوں نے) شدید اعصابی جھنجھلاہٹ اور اندرونی کشمکش پیدا کر دی ہے اور حالت یہ ہو رہی ہے کہ مرض کا جو علاج بھی کیا جاتا ہے وہ مرض میں اضافے کا باعث ہوتا ہے - تسکین اور دماغی اور روحانی سکون کی صورتیں کم سے کم ہوتی جاتی ہیں - اقبال نے فرنگ سے خطاب کرتے ہوئے اسی موقعے کے لیے کہا تھا :

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب آن است کہ بیمارِ تو بیمارترست

یہ تو رہا مغرب میں وجودیت کا معاملہ ! ہمارے سامنے اس وقت سوال یہ ہے کہ اقبال نے وجودیت سے کہاں تک اثر قبول کیا ہے - اس میں شبہ نہیں کہ فکرِ اقبال کے بعض حصے وجودی فلسفے سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں لیکن غور کیا جائے تو وہ مماثلت یا تو سرسری ہے یا اتفاقی— اقبال کے بارے میں یہ کہنا تو ممکن ہے (اور صحیح ہے) کہ اُنھوں نے مغربی افکار کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور ان افکار سے استفادہ بھی کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کا اپنا ایک مستقل نظامِ فکر ہے جس کے بعض پہلو مشرق اور مغربی فلسفیانہ نظاموں کے بعض حصوں سے مماثلت رکھتے ہیں - البتہ ہم اس مماثلت کو اس لیے کسی دوسرے نظامِ فکر سے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ اپنی پوری شکل میں اقبال کا فلسفہ ان نظام ہائے فکر کی روح کا قاطع اور مخالف ہے -

---

بقیہ حاشیہ

اس کے نامور داعیوں میں کرک جارڈ ، مارسل ، ہسپر - ژین پال سارتر وغیرہ ہیں -

ان حالات میں ایک داخلی تحریک پیدا ہوئی جس کے نامور علمبرداروں کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ژیں پال سارتر اس وقت وجودی فلسفے کا بڑا داعی اور مبلغ ہے۔

مغرب کے ماحول میں وجودی فلسفہ شاید وقت کی آواز ہے۔ اس لیے کہ دو تین صدیوں کی تشکیک اور بے خدا تفکر کے علاوہ زندگی سے بیزار کر دینے والی جنگوں نے (خصوصاً دو عالمی جنگوں نے) شدید اعصابی جھنجھلاہٹ اور اندرونی کشمکش پیدا کر دی ہے اور حالت یہ ہو رہی ہے کہ مرض کا جو علاج بھی کیا جاتا ہے وہ مرض میں اضافے کا باعث ہوتا ہے۔ تسکین اور دماغی اور روحانی سکون کی صورتیں کم سے کم ہوتی جاتی ہیں۔ اقبال نے فرنگ سے خطاب کرتے ہوئے اسی موقعے کے لیے کہا تھا:

عجب آں نیست کہ اعجازِ مسیحا داری
عجب آن است کہ بیمارِ تو بیمارترست

یہ تو رہا مغرب میں وجودیت کا معاملہ! ہمارے سامنے اس وقت سوال یہ ہے کہ اقبال نے وجودیت سے کہاں تک اثر قبول کیا ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ فکرِ اقبال کے بعض حصے وجودی فلسفے سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں لیکن غور کیا جائے تو وہ مماثلت یا تو سرسری ہے یا اتفاقی— اقبال کے بارے میں یہ کہنا تو ممکن ہے (اور صحیح ہے) کہ انھوں نے مغربی افکار کا گہرا مطالعہ کیا ہے اور ان افکار سے استفادہ بھی کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کا اپنا ایک مستقل نظامِ فکر ہے جس کے بعض پہلو مشرق اور مغربی فلسفیانہ نظاموں کے بعض حصوں سے مماثلت رکھتے ہیں۔ البتہ ہم اس مماثلت کو اس لیے کسی دوسرے نظامِ فکر سے متعلق نہیں کہہ سکتے کہ اپنی پوری شکل میں اقبال کا فلسفہ ان نظام ہائے فکر کی روح کا قاطع اور مخالف ہے۔

بقیہ حاشیہ

اس کے نامور داعیوں میں کرک جارڈ، مارسل، ہسپر۔ ژیں پال سارتر وغیرہ ہیں۔

مغرب کی بات چھوڑ دیجیے ، ہم اگر پہلے مسلمانوں کے صوفیانہ فکر کے حوالے سے بات کریں تو تعصب کے الزام سے شاید بچ جائیں گے ۔ یہ ہر شخص کو معلوم ہے کہ اقبال نے مسلمان صوفیوں سے کتنا استفادہ کیا ہے پھر بھی اقبال کو ہم نہ صوفی کہتے ہیں اور نہ اُن کے مسلک کو تصوف کا مسلک قرار دیتے ہیں ۔ وجہ یہی ہے کہ اقبال کا پورا نظامِ تصورات بالکل مستقل حیثیت رکھتا ہے خواہ اس کے بعض حصے دوسروں کے تصورات سے ملتے بھی ہوں ۔ یہی صورت مغربی فلسفیانہ تصورات کے تعین میں ہے ۔

وجودی فلسفے میں "خود" پر — یا انسان کی وجودیت پر بے حد زور دیا گیا ہے اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال نے خود پر اور انسان کی خودی پر بے حد اصرار کیا ہے ۔ مماثلث موجود ہے مگر انسان کی "وجودیت" کا قصہ اہل مشرق کے لیے کوئی نیا نہیں ۔ عربی میں ابن عربی کی فصوص الحکم اور ابن الفارض کی عربی شاعری اور فارسی اردو کا بیشتر صوفیانہ ادب ، انسانی وجودیت کے متعلق ہمیں بہت سی سمتوں میں لے جاتا ہے ۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ صوفیانہ فکر خود ایک اندرونی تضاد کا شکار ہے (وہ اس طرح کہ وجود کو نہ مانتے ہوئے بھی انسان کے شرف کا اثبات کرتا ہے) پھر بھی مغربی وجودیوں کی طرح کہ وہ بھی ایسے ہی ایک اور تضاد کا شکار ہیں) ہمارے صوفی اور متصوف شعرا اور اہل فکر انسان کے شرف اور اس کی وجودیت (= برتر وجودیت) کو مانتے ہیں ۔ میں میر تقی میر سے مانوس ہوں اس لیے میں اس موقعے پر میر ہی کی ایک غزل بطور شہادت پیش کرتا ہوں :

ہم آپ ہی کو اپنا مقصود جانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں
عجز و نیاز اپنا اپنی طرف ہے سارا
اس مشتِ خاک کو ہم مسجود جانتے ہیں
صورت پذیر ہم بن ہرگز نہیں وے معنی
اہلِ نظر ہمیں کو معبود جانتے ہیں

عشق ان کی عقل کو ہے جو ماسوا ہمارے
ناچیز جانتے ہیں نابود جانتے ہیں
اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

غالب کا یہ شعر بھی منجملہ (دوسرے اشعار کے) اسی خیال کی تائید کرتا ہے:

اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں غفلت ہی سہی

یہ ظاہر ہے کہ وجود کی طرف یہ اشارے خالص صوفیانہ تفکر کا حصہ ہیں، صوفیوں کے خیال میں وجود ہے مگر یہ وہ وجود ہے جسے برتر وجود (واجب الوجود) کہنا چاہیے۔ ان کا خیال ہے کہ لفظ وجود کا اطلاق صرف اسی پر ہو سکتا ہے ؛ باقی جو کچھ ہے اسے اضافات و تعینات کا درجہ حاصل ہے۔ صوفی جب وجود کا اثبات کرتا ہے تو اسی وجود کا اثبات کرتا ہے باقی کو تو وہ موجود مانتا ہی نہیں۔

جب معاملہ یہ ہے تو یہ بھی عجب تماشا ہے کہ "صوفی" (یا صوفیوں کا ایک گروہ) اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی اعلان کرنے لگتا ہے کہ "میں ہی ہوں"—اور کچھ بھی نہیں ، اور اس "میں ہی ہوں" کی رمز یہ ہے کہ "وجود" ناقابل تقسیم حقیقت ہے اور یہ جو کچھ نظر آتا ہے جسے ممکن الوجود کہا جاتا ہے ' یعنی یہ شواہد و مشہود اور مشاہدہ صرف لفظی ہیر پھیر ہے ، اور دراصل بقول میر :

اپنی ہی سیر کرنے ہم جلوہ گر ہوئے تھے
اس رمز کو ولیکن معدود جانتے ہیں

اقبال کا یہ موقف نہیں—اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجودیوں کے خیالات بھی اس سے الگ ہیں۔ اقبال تھوڑے عرصے کے لیے وحدت الوجود کے قائل رہے مگر بعد میں ان کا خیال یہ رہا کہ خدا خدا ہے اور انسان انسان—وہ خدا ، انسان اور کائنات تینوں کی مستقل حیثیت مانتے ہیں اور

زندگی اور فکر کے سارے نظام کو ان تین عناصر سے مرکب مان کر تینوں کی اصولی اہمیت کا اثبات کرتے ہیں۔

وجودی فلسفیوں کا ایک گروہ خدا کو مانتا ہے—یا کم از کم اس حقیقت الحقائق کو جو کبھی کبھی وجدان میں اپنی تجلی سے کسی وجود اعلیٰ کی جھلک دکھا دیتی ہے مگر وجودیوں کا ایک بڑا حصہ صرف ''خود'' میں اعتقاد رکھتا ہے۔ یہ لوگ یہ احساس رکھتے ہیں کہ وہ (انسان) نامعلوم وجوہ سے اس کائنات میں پھینک دیے گئے ہیں۔ ان کا کوئی سہارا نہیں انھیں صرف اپنے اوپر اعتماد کرنا ہے، کوئی خارجی قوت ان کی دستگیری کے لیے آگے نہیں بڑھے گی۔ وہ تنہا ہیں طرح طرح کی آفات اور بلائیں چاروں طرف سے انھیں گھیرے ہوئے ہیں، وہ نہ صرف بے یار و مددگار ہیں بلکہ اس عالم میں اجنبی ہیں۔ اس فضا میں انسان اپنا آپ محافظ اور اپنا آپ دوست ہے—یہاں تک کہ اجتماع بھی اس کا محافظ اور غمگسار نہیں۔ اسے (فرد) کو اپنی حفاظت خود کرنی ہے۔ مذہب اور کلیسا اور مسجد و کنشت سب دھوکے ہیں، ان سے کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

قدرتی طور پر یہ خیالات اقبال کے نہیں ہو سکتے۔ اقبال جہاں انسان کو مانتے ہیں وہاں خدا کو بھی واجب تعالیٰ مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ اقبال کا انسان اتنا ضعیف اور پژمردہ انسان نہیں۔ اقبال، دین، مذہب اور دعا (یعنی خدا تعالیٰ کے حامی و ناصر ہونے) پر گہرا عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ دل سے مانتے ہیں کہ خدا بندے کی دعا سنتا ہے اور مصائب میں دل، ایمان کی طاقت سے استقامت عطا کرتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ بعض ظاہری مماثلتوں کے باوجود اقبال اور وجودیوں کا مسلک ایک نہیں۔

اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اقبال کے کلام کے ایک حصے میں (خصوصاً پہلے دو ادوار میں) کسی قدر تنہائی، غربت اور اجنبی ہونے کا احساس ملتا ہے۔ اس کے لیے انھوں نے اپنی خاص علامتوں کو بار بار

استعمال کیا ہے ، مثلاً ستارہ اور لالۂ صحرا اور کبھی کبھی چراغ ، شمع اور جگنوکو بھی اپنے احساسات کا نمائندہ بنایا ہےمگر درحقیقت یہ احساسِ تنہائی ، ان کی رومانیت کا آئینہ دار ہے - یہ تو معلوم ہے کہ وہ انگلستان (اور امریکہ) کے رومانی شعرا سے اپنی شاعری کے پہلے ادوار میں خاصے متاثر رہے ہیں—اور عظیم رومانی شاعر گوئٹے تو ان کے خاص ذہنی رفیق ہیں - لہٰذا یہ تنہائی وجودیوں کی خوف انگیز تنہائی نہیں بلکہ یہ وہ تنہائی ہے جس میں لطفِ افسردگی اور لذتِ الم بھی حصہ لے رہی ہے -

وجودیوں میں سے اکثر خوف اور خصوصاً خوفِ مرگ میں مبتلا ہیں—اور شاید یہی وہ ذہنی اور داخلی کیفیت یا احساس ہے جس کے اندر سے ایک وجودی زندگی کا وجدان حاصل کرتا ہے[1] - یہ صحیح ہے کہ خوف زندگی کی ایک اہم کیفیت ہے ، اسی سے انسان اور ہر ذی حیات کی خود حفاظتی حس بیدار ہوتی ہے اور مقابلے کی آمادگی پیدا کرتی ہے لیکن احساس تنہائی اور خوف دونوں وہ بنیادی جبلتیں ہیں جن کی تسخیر کے لیے عقل اور ایمان جیسے عطیے خدا نے انسان کو دیے ہیں - قرآن مجید میں مومن کی پہچان ہی یہی بتائی گئی ہے کہ نہ وہ خوف زدہ ہوتے ہیں - نہ وہ غم سے مغلوب ہوتے ہیں - اقبال کے فکر میں بھی قرآن مجید کے بتائے ہوئے اسی رویے کا پرتو ہر جگہ نظر آتا ہے ، چنانچہ جاوید نامہ میں لکھا ہے :

از بلا ترسی حدیثِ مصطفیٰ ست
مرد را روزِ بلا روزِ صفا ست

از بلاہا پختہ تر گردد خودی
تا خدا را پردہ در گردد خودی

مومنِ بالائے ہر بالا ترے   غیرتِ او برنتابد ہم سرے
خرقۂ لا تحزنوا اندر برش   انتم الاعلون تاجے بر سرش

1. Existentialist Philosophies by Emmanuel Monier.

وجودیوں کے متعلق یہ کہنا تو بے انصافی ہوگی کہ وہ غم اور خوف کے سامنے سپر ڈال دینے والا اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ رہنے والا ایک گروہ ہے - یہ بات صحیح نہیں[1] - وجودی زندگی سے گریز کا فلسفہ نہیں بلکہ مقابلے کا فلسفہ ہے لیکن اقبال اور وجودیوں میں یہ فرق ہے کہ وجودی اس مقابلے میں صرف اپنی سعی کو سب کچھ سمجھتے ہیں - اقبال کی نظر میں سعی کے بعد بھی توفیق ، خدا کے ہاتھ میں ہے - اس کے علاوہ وہ ایمانی مقاصد جو اقبال کی نظر میں ہیں وہ اکثر وجودیوں کی نظر میں نہیں -

وجودی فلسفی ، انسان کی زمینی اور مادی زندگی پر بہت زور دیتے ہیں مگر یہ عجیب بات ہے کہ تقریباً تمام وجودی سائنس اور ٹکنالوجی کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں ، اسی طرح عقلیت بھی ان کے نزدیک ایک ناقص بلکہ ضرر رساں رویہ ہے - خارجی حقیقتوں سے سب وجودیوں نے انکار تو نہیں کیا مگر داخلیت پر بے حد زور دے کر ان میں سے بیشتر یہ تاثر دیتے ہیں کہ خارج دراصل باطن کے انکشافات کی ایک مجسم صورت ہے - اس کی وہ اہمیت نہیں جو وجدان کی ہے -

ان خیالات کے سلسلے میں بھی اقبال کا راستہ جدا ہے - اقبال سائنس کو شبے کی نظر سے نہیں دیکھتے - اسی طرح عقل کو (اگرچہ وہ اس کی نا رسائی کو مانتے ہیں) نظرانداز نہیں کرتے - وہ خارجی اور داخلی دونوں قسم کے حقائق کو یکساں اہمیت دیتے ہیں اور ان کا رویہ عقلِ محض والوں سے مختلف سہی مگر وہ وجدان پسند ، سائنسی ذہنیت کے مفکر ہیں -

ان سب باتوں کے باوجود ، اقبال کے فکر اور وجودیوں کے خیالات میں کہیں کہیں مماثلت بھی پائی جاتی ہے - وجودیوں کی طرح اقبال بھی فرد کی آزادی کے معتقد ہیں - جمہوری رویہ حیات کا مخالف ہونا بھی ان کے بارے میں یہی ظاہر کرتا ہے - اقبال مشین اور ایجادات کے اتنے مخالف تو نہیں جتنے وجودی ہیں پھر بھی وہ انسان کشی کے اس تجربے کے خلاف شدید

---

1. **Six Exitentialist Thinkers by H. J. Blackham.**
اس کتاب میں کرک جارد کے خیالات ملاحظہ ہوں -

احتجاج کرتے ہیں جو مشینی دور کا ایک خاصہ بن چکا ہے ۔ ممکن ہے کہ وہ اس معاملے میں یورپ کے انسان دوست فلسفیوں اور شیلے اور ورڈزورتھ جیسے رومانیوں—یا نطشے اور شپنگلر جیسے مفکروں کے خیالات سے متاثر ہوں مگر اس معاملے میں وجودیوں سے فکر اقبال کی مماثلت اس لیے واضح تر ہے کہ اقبال بھی ان کی طرح معروضی طریقے (objective method) کو نارسا اور ناتمام خیال کرتے ہیں ۔

جبر و اختیار کے مسئلوں میں اقبال کے خیالات اس حد تک وجودیوں سے مماثلت رکھتے ہیں کہ اقبال ، فرد کو صاحبِ ارادہ اور فعال شخصیت تصور کرتے ہیں جس کی رہنمائی مقاصد کی تحریک کے ہاتھ میں ہوتی ہے ۔ یہاں اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ اقبال ایک باخدا فلسفی ہیں اور وجودیوں کے نظامِ فکر میں انسان ہی سب کچھ ہے ۔

ان مختصر گذارشات کا مقصد یہ ہے کہ بہت سی مماثلتوں کے باوجود اقبال کو وجودیوں سے فیض یاب مفکر نہیں کہا جا سکتا البتہ وجودیوں کے خیالات کا کہیں کہیں پرتو ہے اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ وہ وجودیوں کے راستے سے آیا ہو ۔ اس کے دوسرے راستے بھی ہو سکتے ہیں ۔

عشرتِ پرویز اور غمِ فرہاد

شیریں فرہاد کا قصہ بھی اسی طرح مدتوں سے شاعری کا موضوع ہے جیسے یوسف زلیخا، لیلیٰ مجنوں، وامق و عذرا اور ہیر رانجھا کا، کہ جہاں عشق کی طلب صادق کو زمانے کے قید و بند نے اس سے محروم رکھا اور دونوں ناموں میں سے ایک حسن اور دوسرا عشق کی علامت بن گیا۔ شاعری میں عموماً بات یہیں ختم ہو جاتی ہے لیکن اقبال نے حسن و عشق کے ان افسانوں میں سے ایک میں خصوصیت کے ساتھ اس لیے کشش محسوس کی ہے کہ اس کے مختلف اجزاء میں بعض ایسے رنگ جھلکتے ہیں جو اقبال کے فلسفۂ حیات کے رنگوں سے ہم آہنگ ہیں۔ شیریں فرہاد کے قصے کے چار اجزا ہیں۔ شیریں اور فرہاد کی حیثیت تو وہی ہے جو محبت کے دوسرے افسانوں میں چاہنے والے اور چاہے جانے والے کی ہوتی ہے۔ اس قصے میں شیریں اپنی شانِ محبوبی کے باوجود ایک خاموش اور غیر فعال بت یا مجسمہ ہے اور اس سے اقبال کے فکر انگیز تخیل کو کوئی تحریک نہیں ہوتی۔ فرہاد کا کردار انھیں دوسرے مثالی عاشقوں کے کرداروں سے مختلف نظر آتا ہے اس لئے کہ اس کا بے لوث عشق محض بادیہ پیمائی اور چاک دامانی کو اپنے مقصود کی معراج نہیں سمجھتا، وہ وصال محبوب کی دولتِ بیدار کے حصول کے لیے محض تقدیر کے معجزات کا منتظر ہو کر نہیں بیٹھ جاتا۔ اُسے پتہ چلتا ہے کہ اُس کے اور محبوب کے درمیان ایک کوہ گراں حائل ہے تو کسی اور کے سہارے کا محتاج ہونے کے بجائے اپنے دست و بازو کی قوت کو آزماتا اور کوہ کنی کے صبر آزما عمل میں تیشے کو اپنا رفیق اور دمساز بناتا ہے۔ اقبال کا نکتہ بین اور دقیقہ رس فکر اس کی ادائے دلنواز پر فریفتہ ہو جاتا ہے اور پھر اقبال کی

شاعری کے ہر دور میں دنیائے عاشقی کا یہ بطل عظیم وہی کارنامے انجام دیتا ہے جو اقبال نے اپنے مثالی انسان کے لیے خاص کیے ہیں - فرہاد کا ذکر اقبال کی اردو شاعری میں سب سے پہلے اس وقت آتا ہے جب کوہکن کے حوالے سے زندگی کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے وہ ''جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں'' کو اس کے اجزاء قرار دیتے ہیں[۱] -

''بانگِ درا'' کے اس شعر میں جس طرح زندگی کا مفہوم حقیقت کی بے رنگ سادگی کے ساتھ بیان ہوا ہے ، اسی طرح کوہکن کے ذکر میں بھی کوئی معنوی گہرائی اور گیرائی نہیں - اس شعر میں کوہ کن اس شخص کی علامت ہے جسے اپنا گوہر مقصود حاصل کرنے کی لگن ہے - ''جوئے شیر'' اس کا وہ گوہر مقصود ہے کہ وہ مل جائے تو گویا محبوب مل گیا - ''سنگ گراں'' وہ رکاوٹیں ہیں جو گوہر مقصود یا گوہر مراد کے حصول کے راستے میں حائل ہیں اور ''تیشہ'' وہ دستِ جفا کش ہے جو اپنی محنت و مشقت سے اس سنگِ گراں کو کاٹتا اور طالب کے لیے مطلوب تک پہنچنے کی راہ ہموار کرتا ہے -

اقبال کے پورے فلسفۂ حیات میں انسانی زندگی کی حیثیت ایک مثلث کی سی ہے جس کی تکمیل تین اجزاء سے ہوتی ہے - اس مثلث کا ایک ضلع یا اس فلسفے کا ایک جزو وہ منزلِ مقصود ہے جس پر پہنچے بغیر زندگی حسن اور معنویت سے خالی رہتی ہے - دوسرا جزو وہ سختیاں اور صعوبتیں ہیں جو منزل مقصود کی طرف لے جانے والی راہ کا کانٹا بنتی ہیں اور تیسرا جزو وہ لگن جس کا نام کبھی شوق ہے ، کبھی آرزو اور کبھی عشق، جو منزل تک پہنچنے کی تڑپ کو زندہ و بیدار رکھتی اور وہ قوت عطا کرتی ہے کہ انسان پہاڑوں کے سینے چیرتا اور خارزاروں کو کچلتا روندتا آگے بڑھتا اور منزل مقصود سے قریب ہوتا رہتا ہے - اقبال ، جن کا ذہن حکیمانہ اور قلب شاعرانہ ہے ، اپنی فلسفیانہ مثلث کی تکمیل میں ان بہت سی علامتوں سے کام لیتے ہیں جو شاعری کی روایت نے انہیں دی ہیں -

---

۱ - زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی (خضر راہ)

ان علامتوں کو حکمت کے اظہار کا وسیلہ بناتے ہوئے اقبال نے انھیں نیا مفہوم بھی دیا ہے اور اُن کے امکانات کا سراغ بھی لگایا ہے جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ رہے۔

ان علامتوں میں سے بعض ایسی ہیں جنھیں ہم تلمیحات کہتے ہیں۔ اقبال نے ان تلمیحات میں سے بعض میں معانی کا ایک ایسا سلسلہ دریافت کیا ہے کہ وہ اُن کی محبوب بن گئی ہیں۔ اسی طرح کی تلمیح شیریں فرہاد کا واقعہ ہے جس کے مختلف اجزا فلسفۂ اقبال کے گونا گوں پہلوؤں کے اظہار کا مؤثر اور دلنشیں ذریعہ بن گئے ہیں۔ ان اجزا میں سے ایک یعنی شیریں سے اقبال نے بہت کم کام لیا ہے، لیکن دوسرے اجزا یعنی فرہاد و پرویز بھیس بدل بدل کر سامنے آتے ہیں اور ہر دفعہ ایک نئے جہانِ معنی کی طرف اشارہ کر کے چلے جاتے ہیں۔ اقبال کی شاعری نے فرہاد کو اور اس سے کمتر درجے پر پرویز کو بعض ایسے اوصاف کا مظہر بنا کر پیش کیا ہے کہ جب تک اُن کے شعر ایک مخصوص فلسفۂ حیات کی تفسیر و تعبیر کی خدمت انجام دیتے رہیں گے فرہاد و پرویز کی شخصیتوں کا نقش ماند نہیں پڑے گا۔ ''غم فرہاد'' و ''عشرت پرویز'' کی حکایت نئے نئے اسالیب میں بیان ہوتی رہے گی[1]۔

''غمِ فرہاد'' اور ''عشرتِ پرویز'' کی حکایت میں فرہاد اور پرویز تو اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہی ہیں، تیشے نے بھی کہ ایک بے جان چیز ہے، ایک اہم حصہ لیا ہے۔ ترقی کے مختلف مدارج و مراحل طے کرنے اور عروج کی منتہا تک پہنچنے کے لیے انسانی خودی کو کارگہ حیات میں مسلسل کشمکش اور جدوجہد میں مصروف رہنا ہوتا ہے۔ ماحول کی تسخیر کا جو فریضہ انسان کو اپنے اعالی منصبِ حیات کی مناسبت کی بنا پر انجام دینا ہے، اُس کا تقاضا ہے کہ انسان سخت کوشی کو اپنا

---

۱ - بہ ہر زمانہ بہ اسلوب تازہ می گویند
حکایتِ غمِ فرہاد و عشرت پرویز
(پیام مشرق صفحہ ۲۰۲)

شعار اور سخت جانی کو اپنی فطرت ثانیہ بنائے کہ اسی کی بدولت علم کے سربستہ خزانوں کی کلید اُس کے ہاتھ آتی ہے اور اسی کے طفیل وہ اُس لعلِ بے بہا کا مالک بنتا ہے جو دلِ سنگ میں پوشیدہ و پنہاں ہے - کشمکش ، جدوجہد محنت ، اور سخت کوشی کے اس عمل میں انسان کو جس آلہ کار کی ضرورت ہے اُس کا سب سے مؤثر مظہر تیشہ ہے - عشقِ گرہ کشا اپنا فیض عام کرنے کے لیے جس وسیلے کی مسلسل رفاقت کا طالب ہے ، وہ وسیلہ بھی اقبال کے شعروں میں تیشے کا نام پاتا ہے - ''تیشہ'' کس کس طرح ان گونا گوں تصورات کی وضاحت کا آئینہ بنتا ہے ، اس کا عکس اقبال کے شعروں میں اس طرح نظر آتا ہے :

بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

(ضربِ کلیم صفحہ ۱۳۱)

ندارد عشق سامانے ولیکن تیشۂ دارد
تراشد سینۂ کہسار و پاک از خونِ پرویز است

(زبورِ عجم صفحہ ۱۶)

تیشہ اگر بسنگ زد ایں چہ مقام گفتگو ست
عشق بدوش می کشد سینۂ کوہسار را

(زبورِ عجم صفحہ ۷۳)

اقبال نے اپنے نظامِ فکر میں خودی کے لیے اوامر و نواہی کا ایک سلسلہ مرتب کیا ہے - سلسلۂ نواہی میں سرفہرست یہ بات ہے کہ انسان کسی کے آگے دستِ سوال دراز کرے تو اس کی خودی کو ضعف پہنچتا ہے- فرد اور جماعت یا فرد اور قوم دونوں پر اس پابندی کا اطلاق ہوتا ہے

اقبال جس فقر، محتاجی یا گداگری کو فرد اور جماعت دونوں کے لیے خودی کا دشمن کہتے اور دونوں کو جس سے بچنے اور محفوظ رہنے کی تاکید و تلقین کرتے ہیں وہ محض حصولِ معاش تک محدود نہیں - جسمانی اور مادی ضروریات سے بڑھ کر تمدنی اور تہذیبی لوازم کے حصول اور اختیار کے لیے بھی افراد اور اقوام کو دوسروں کا دست نگر، محتاج اور مقلد نہیں ہونا چاہیے - انسان کے لیے سیدھا، سچا اور ترقی کا راستہ وہ ہے جس کا سرچشمہ خود اپنے وسائل اور روایات ہیں، خود اپنی تاریخ اور تہذیب ہے، خود اپنا ماضی، اور اس ماضی میں پیدا ہونے اور پرورش پانے والی قدریں ہیں - جو راہ دوسروں کی بتائی اور دکھائی ہوئی ہے وہ انسان کو ترقی کے اوج اور کمال تک نہیں لے جاتی، اسے منزل مقصود سے دور البتہ کرتی چلی جاتی ہے۔ اقبال نے فرہاد کے تیشے سے اپنے اس تصور حیات کی وضاحت میں مدد لی ہے - ایک جگہ کہتے ہیں :

تراش از تیشۂ خود جادہ خویش   براہِ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دستِ تو کارِ نادر آید   گناہے ہم اگر باشد ثواب است

(پیام مشرق، ۶۲)

جس طرح اقبال نے دوسروں کی راہ پر چلنے کو عذاب بتاتے ہوئے تیشے کی مدد سے اپنی راہ پیدا کرنے کی تلقین کی ہے کہ زندگی کی یہی شان ہے - اسی طرح زندگی کی طبقاتی کشمکش کے پیدا کیے ہوئے مسائل کی تفسیر و تعبیر کرتے ہوئے بھی بار بار تیشے کو فکر کے اظہار کا وسیلہ بنایا ہے - نئے دور کی اس کشمکش میں ناتواں نے اپنی ناتوانی کے احساس سے نجات حاصل کر کے قوی سے اپنا صدیوں کا چھنا ہوا حق چھیننے کا تہیہ کیا تو قوت کو اس کی جرأت و ہمت کے آگے سر جھکانا پڑا - لیکن اس جھکے ہوئے سر میں غرور کا سودا اب بھی پرورش پا رہا ہے۔ غریب و ناتواں تیشہ زنی و کوہ کنی کرنے کے باوجود امیر اور قوی کا زیر دست ہے - ان سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی حقائق کے اظہار میں بھی اقبال نے جس قدیم، فرسودہ اور روایتی شاعرانہ علامت سے بڑے حسین اور پر معنی انداز میں کام لیا ہے، وہ ہمیشہ کے لیے یادگار ہے -

پیامِ مشرق میں کوہکن کی زبان سے اس ناقابلِ تردید لیکن تلخ حقیقت کا اظہار ان لفظوں میں ہوا ہے :

اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد
ہنوز گردشِ گرداں بکامِ پرویز است
ز خاک تا بفلک ہر چہ ہست رہ پیما است
قدم کشای کہ رفتارِ کاروان تیز است

(پیام مشرق ، ۲۳۸)

گو فرہاد کو اپنے تیشے کی کوہ کنی پر بڑا ناز ہے لیکن اسے اس کا غم ہے کہ اس کی کوہ کنی و خارا شگافی کے باوجود زندگی پرویز کے دستِ تصرف میں ہے خود اقبال کی نظر بھی ایک دلخراش حقیقت ہے اس لیے بڑی افسردگی اور دردمندی کے ساتھ وہ تیشے کی بدنصیبی کا ذکر ایک جگہ اس طرح کرتے ہیں :

تیشے کی کوئی گردش تقدیر تو دیکھے
سیراب ہے پرویز ، جگر تشنہ ہے فرہاد

(ارمغان حجاز ، ۲۴۱)

اسی جذبے اور احساس کے تحت وہ تیشے کی اس ضرب کو کوئی اہمیت نہیں دیتے جس سے کوہ کا سنگ خارا پاش پاش نہ ہو جائے ۔ اُن کے نزدیک تو ضرب کاری صرف وہ ضرب ہے جو پرویز کی حاکمیت اور اقتدار کی بنیادوں کو ہلا کر اس کی فنا کا سبب بن سکے ۔ تیشہ جو سعی پیہم اور کشاکش مسلسل کی ٹھوس عملی علامت ہے ، اگر اپنا کام بند کر دے تو زندگی کے خزینے میں جو ہزارہا لعل و گوہر مستور ہیں ، انسان اُن کے نور و تابانی سے محروم رہے اور حق کے رستے میں جو بے شمار سنگِ گراں حائل ہیں ، اُن سے نیکی کا سفر رک جائے ۔ علم کا نور جہل کی ظلمتوں میں چھپ کر رہ جائے اور قیصری و چنگیزی کے عفریت نئے نئے بھیسوں میں اور نئے نئے ناموں سے انسان کو ظلم ، جبر اور استبداد کے شکنجوں میں کستے اور روح کو موت کی مرگِ ناگہاں کی منزلِ آخر کا راستہ دکھاتے ہیں ۔

اقبال کو فرہاد ہر عاشق سے زیادہ اسی لیے عزیز ہے کہ اُس کے ہاتھ میں تیشہ ہے اور اس تیشے سے وہ ہر زمانے میں باطل پر ضرب لگاتا رہا ہے ابھی دنیا میں تیشے کا کام ختم نہیں ہوا اور یوں گویا فرہاد کا کام ختم نہیں ہوا - زندگی کے ہر گوشے میں کوہکنی کو بھی جاری رہنا ہے اور خارا شگافی کو بھی ، اور یہ منصب فرہاد کو ادا کرنا ہے جس کا رفیق دائمی اس کا تیشہ ہے -

فرہاد کا ذکر اقبال کے فارسی اور اردو کلام میں بار بار آیا ہے لیکن اس ذکر میں عموماً پرویز اس کے ساتھ شامل ہے - اس لیے کہ اقبال نے فرہاد اور پرویز کے کرداروں کے ساتھ اچھے اور برے جو اوصاف اور اقدار وابستہ کیے ہیں انھیں ابھارنے کے لیے دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل لانا ضروری سا ہے - ایسے موقعوں پر صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال پرویز کے نہیں فرہاد کے وکیل ہیں اور اسے زندگی میں جو مقام دینا چاہتے ہیں وہ اتنا اعلیٰ و ارفع ہے کہ پرویز کی ہستی اس بلندی تک پہنچنے کا تصور بھی نہیں کر سکتی - وکالت کا یہ منصب ادا کرتے ہوئے اقبال کے بیان میں ابہام کا شائبہ تک نہیں ہوتا ، بات کھل کر کہی جاتی ہے اور پورے ایقان کے ساتھ کہی جاتی ہے - اس طرح کا ایک شعر ہے :

در عشق و ہوسناکی دانی کہ تفاوت چیست
آں تیشۂ فرہادے ، ایں حیلۂ پرویزے

(پیام مشرق ۹۱)

کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ اقبال نے فرہاد کا نام نہیں لیا بلکہ اس کی شخصیت کے کسی ایسے پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے جو فرہاد اور پرویز کے تلمیحی واقعے میں اساسی طور پر موجود ہے اور شاعری کا موضوع بنتا رہا ہے - ایسے موقعوں پر فرہاد کی شخصیت سنگ خارا کو آب کر دینے اور سینۂ کہسار کو چاک کر دینے والے محنت کش اور صاحبِ عزم عاشق کی شخصیت ہونے کے بجائے ”حیلۂ پرویزی“ میں مبتلا ہونے والے

مجبور و مظلوم انسان کی ہوتی ہے اور اقبال ایک حیات بخش پیغام کی نوید جاں فزا سنا کر اس کے دلِ خاموش کو عزم کی ایک نئی چنگاری سے گرمانا چاہتے ہیں کہ یوں وہ پرویز سے اپنی دولتِ گم گشتہ چھین سکے - ''پیامِ مشرق'' کی نظم ''صحبت رفتگاں'' میں جہاں اقبال کے تخیل نے کارل مارکس کی زبان سے بعض نکتے کی باتیں کہلوائی ہیں وہ مزدک کو فرہاد سے مخاطب دکھاتے ہیں اور یہاں مزدک فرہاد کو مزدک یا کوہکن نہیں کہتا شعر یہ ہیں :

دانۂ ایراں ز کشتِ زار و قیصر بر دمید
مرگِ نو می رقصد اندر قصرِ سلطان و امیر
مدتے در آتشِ نمرود می سوزد خلیل
تا تہی گردد حریمش از خداوندانِ پیر
دورِ پرویزی گزشت اے کشتۂ پرویز خیز
نعمتِ گم گشتۂ خود را ز خسرو باز گیر

یہاں ''کشتۂ پرویز'' فرہاد اور کوہکن کا نمایندہ بھی ہے - یہ ایک مسلّمہ شاعرانہ اور تخیلی حقیقت ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اُس طبقے کی علامت ہے جس نے زندگی کے ہر دور میں باطل کی قوتوں کا مقابلہ کیا اور انہیں شکست دے کر حق کے پرچم کو بلند رکھا ہے -

''کشتۂ پرویز'' میں فرہاد ایک بالواسطہ تصور کی حیثیت سے ہمارے ذہن میں اُبھرتا ہے لیکن کہیں کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ اقبال نے فرہاد کی کوئی ایسی تصویر بنائی ہے جس میں اُس کی شخصیت کے سارے نقوش اُبھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں یا اُس کی شخصیت کا ایک نقش اتنا گہرا ہو کر پردہ تصویر پر ابھرتا ہے کہ ہم فرہاد کو اُس کے پورے قد و قامت کے ساتھ نظر، قلب اور ذہن کی گہرائیوں میں جذب ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں - ایک تصویر تو وہ ہے جو پیام مشرق والی نظم ''صحبت رفتگاں'' میں ٹالسٹائے، کارل مارکس، ہیگل اور مزدک کے بعد ہمارے سامنے آتی ہے - یہاں فرہاد عاشق صادق بھی ہے اور اولوالعزم اور بلند حوصلہ کارکن بھی، جو بڑے جذبے کے ساتھ اپنے شوقِ فراواں

ذکر کرتا ہے ، بڑے فخر و ناز سے اپنی تیشہ زنی کے کارناموں کی داستان دہراتا ہے اور اس تلخ حقیقت کے احساس کے ساتھ کہ شوقِ فراواں کے باوجود اُس کی آغوش محبوب کی ہم کناری سے محروم ہے اور اس کی تیشہ زنی و کوہکنی کے باوجود زندگی پر پرویزی کا غلبہ ہے ۔ وہ ایک تازہ عزم کے ساتھ اپنی منزل مقصود کی طرف گامزن دکھائی دیتا ہے :

قدم کشای کہ رفتارِ کارواں تیز است

ایک اور نظم میں " محاورہ مابین حکیم فرنسوی اگسٹس کومٹ و مرد مزدور"—پیام مشرق—صفحہ ۱۴۴ ، اقبال نے مرد مزدور کی زبان سے وہ باتیں کہلائی ہیں جنھیں "مسلک فرہادی" کی اساس کہنا چاہئے ۔ "مرد مزدور" حکیم کے اندازِ فکر پر نکتہ چینی کرتے ہوئے بڑے اعتماد کے ساتھ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ زندگی کے مستقبل کا انحصار صرف تیشہ زنی اور کوہ کنی پر ہے۔ مرد مزدور کے کلمات میں سے چند ایک بڑی وضاحت سے اُسی مسلک کی وکالت کرتے ہیں جنھیں میں نے مسلک فرہادی کہا ہے :

فریبی بہ حکمت مرا اے حکیم کہ نتواں شکست ایں طلسمِ قدیم
مسِ خام را از زر اندودۂ مرا خوئے تسلیم فرمودۂ
کند بحر را آشنایم اسیر ز خارا برد تیشہام جوئے شیر
حقِ کوہکن دادی اے نکتہ سنج بہ پرویز پرکار و نابردہ رنج

....

....

جہاں راست بہروزی از دست مزد ندانی کہ ایں ہیچ کار است دزد

(مردِ مزدور)

اقبال کی شاعری میں مسلک فرہادی کو کوہکنی بھی کہا گیا ہے اور خارا شکنی بھی ، اس لیے کہ محنت کشی و سخت کوشی ہی فرہاد یا کوہکن کی سیرت اورکردار کا سب سے بڑا وصف ہے ۔ اسی وصف نے اسے حیاتِ جاوداں بخشی ہے اور اقبال کے فلسفۂ خودی اور خودی کے ارتقاء کے سفر میں شوق اور آرزو کے مختلف مرحلوں پر یہی وصف انسان کے لیے مشکل کشائی کی صورتیں پیدا کرتا ہے ، لیکن شعر اقبال میں بہ حیثیت

مسلک "پرویزی" کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اس لیے کہ اس کی تشکیل جن گونا گوں عناصر سے ہوتی ہے وہ نتائج و اثرات کے اعتبار سے زماں گیر بھی ہیں اور مکاں گیر بھی ، اُن میں گہرائی بھی ہے اور گیرائی بھی - پرویزی کے عناصر اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالعموم تخریبی ہیں لیکن اقبال کی حق بیں نظر نے اس میں عظمت ، شکوہ اور عالی مرتبی کی ایک شان بھی دیکھی ہے اور اس شان کا ذکر عشق و فقر کے سیاق میں ہی کیا ہے - چند شعر ملاحظہ کیجیے :

بچھائی ہے جو کہیں عشق نے بساط اپنی
کیا ہے اُس نے فقیروں کو وارثِ پرویز

(بال جبریل ۲۵)

گو فقر بھی رکھتا ہے اندازِ ملوکانہ
نا پختہ ہے پرویزی بے سلطنتِ پرویز

(بال جبریل ۴۲)

"زبورِ عجم" میں ایک چھوٹی سی نظم ہے 'یا چناں کن یا چنیں' اقبال اس نظم میں باری تعالیٰ سے مخاطب ہیں اور شوخی کے اسی اندازِ خاص میں مخاطب ہیں جس پر نکتہ چینی کی جاتی رہی ہے- پہلے تو وہ خدا سے اس طرح کی باتیں کرنے کی جسارت کرتے ہیں :

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں بر کف بنہ
یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں
یا چناں کن یا چنیں !

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک
یا دگر ابلیس بہر امتحان عقل و دیں
یا چناں کن یا چنیں !

ان چند "مطالبات" میں سے جو اس نظم میں کیے گئے ہیں ایک یہ بھی ہے کہ :

فقر بخشی ؟ یا شکوۂ خسرو پرویز بخش !

اقبال کی شاعری میں "پرویزی" اندازِ ملوکانہ ، سلطنتِ پرویز اور شکوۂ خسروی کی علامت ہے ، لیکن "پرویزی" کو اس کی عظمت کا حق دینے کے باوجود اقبال نے اُس کے مزاج کی اُن خصوصیتوں کو جی کھول کر ہدف ملامت بنایا ہے جن سے معاشرتی زندگی میں تن آسانی اور عشرت پسندی کے علاوہ حقدار کا حق چھیننے کی رسم کا آغاز ہوتا ہے ۔ عشرت پرویز کے اثرات محدود ہیں کہ عموماً ان سے ایک ذات متاثر ہوتی ہے ، حیلۂ پرویزی کا دستِ تطاول عشق کی دنیا تک پہنچتا اور عشق کو ہوسناکی بناتا ہے ، طریق کوہکن میں اپنا زار ہلال شامل کر کے اُس کا زورِ بازو چھینتا ہے اور فرنگ کو ان حربوں سے آزمایا کرتا ہے کہ ان کی سنگین ضربوں سے فضا "فریادوں" سے گونجنے لگتی ہے :

فریاد ز افرنگ و دل آویزی افرنگ
فرہاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ

(زبور عجم ۱۱۸)

اقبال کی حقیقت بینی نے تیشے کو باطل پر ضرب کاری لگاتے اور اس ضرب کے اثر سے کوہ و جبل کو پارہ پارہ ہوتے دیکھا ۔ اُن کی حق پسندی نے فرہاد کو کوہکنی اور خارا شگافی کی داد دی اور پرویز کی خسروی و ملوکیت کے شکوہ و جلال کو تسلیم کرتے ہوئے اُس کی حیلہ گری کا پردہ فاش کیا اور زندگی کے مثلث میں جس ضلع کی جو حیثیت ہے ، اُسے واضح کر کے دکھایا ، لیکن ان کا حکیمانہ نظامِ فکر ہمارے سامنے جس اعلیٰ مثالی اور عینی زندگی کا تصور و تخیل پیش کرتا ہے اُس میں "پرویزی" فنا ہو جانے والی اور کوہ کنی ہمیشہ زندہ رہنے والی حقیقت ہے :

فرہاد کی خدا شکنی زندہ ہے اب تک باقی نہیں دنیا میں ملوکیت پرویز

عشرتِ پرویز اور غمِ فرہاد کے مراتب کے تعین میں بھی اقبال نے غمِ فرہاد کا پلڑا بھاری رکھا ہے :

خرید سکتے ہیں دنیا میں عشرتِ پرویز خدا کی دین ہے سرمایۂ غمِ فرہاد

اور یوں گویا محبت کے مقابلے اور مسابقے میں شکست کھا جانے والا فرہاد زندگی کی کشمکش کے مقابلوں میں فاتح ہے اور پرویز مفتوح کہ ایک کے نام نے اپنا رشتہ عاشقی کے ساتھ جوڑا ہے اور دوسرے کا نام بوالہوسی کی علامت ہے ، ایک کے حصے میں زندگی کی عشرتیں آئی ہیں کہ وہ فانی ہیں اور دوسرے کو غم کی دولت ملی ہے کہ وہ جاودانی ہے -

احمد ندیم قاسمی

پورا اقبال

کسی بھی زبان کے اور کسی بھی زمانے کے کسی بھی بڑے شاعر نے اپنے دور، اپنے معاشرے، اپنی قوم، اپنے ہم مذہبوں اور مجموعی صورت میں عالم انسانیت کے تہذیبی، سیاسی، معاشی اور معاشرتی نظریات کو اس وسعت، گہرائی اور ہمہ گیری کے ساتھ شاید ہی متاثر کیا ہو جیسا کہ علامہ اقبال نے کیا۔ چنانچہ ان کے فکر و فن پر اظہار رائے کی آسانی کے لیے آپ چاہے کوئی ایک موضوع متعین کر دیں، ضمناً تمام موضوعات کا ذکر خود بخود در آئے گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اقبال نے زندگی کے کسی بھی موضوع کو مجرد انداز میں نہیں برتا۔ اس لیے وہ کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں دیتے کہ اقبال کی فلاں نظم خالص متصوفانہ ہے یا فقط مابعدالطبیعیاتی ہے، یا صرف سیاسی ہے یا مذہبی ہے یا معاشرتی ہے یا تخیلی ہے۔ اقبال کی صرف ایک شخصیت ہے اور یہ ایک جامع الحیثیات شخصیت ہے، یہ ایک مربوط شخصیت ہے جس کے ہاں انسان اور اس کے مسائل، کائنات اور اس کے امکانات، زندگی اور اس کے تنوعات بنی آدم کا مستقبل اور اس کے پھیلتے ہوئے آفاق — سب ایک مکمل کل کے اجزاء ہیں۔ یوں وہ چاہے کسی بھی ایک موضوع پر اظہار کریں، اپنی پوری شخصیت کا اظہار کرتے ہیں اور یہ ایک شائستہ اور با شعور جیتی جاگتی اور اپنے چار طرف دیکھتی اور آنے والی ساعتوں تک کی چاپ سنتی اور سوچتی ہوئی شخصیت ہے جو اپنے عصر کا تجزیہ کرنے پر بھی قادر ہے، نئے سوال اٹھانے کا بھی حوصلہ رکھتی ہے اور آنے والے دور کی تصویریں دیکھنے کی بھی اس میں جرأت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کے اثرات ہمہ گیر ہیں، جو اب آہستہ آہستہ عالمگیر

ہوتے جا رہے ہیں ۔ جدید انسانی زندگی کی بنیادی اہمیت کے مظاہر کے لیے ان کے کلام میں آئینے نصب ہیں ، سو ایشیا ، افریقہ اور مغرب میں جو اقبال کو پڑھتا اور سنتا ہے ، ان آئینوں میں اپنے آپ کو منعکس پاتا ہے ، اپنا جائزہ لیتا ہے اور بزبان حال پکار اٹھتا ہے :

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

یہاں میں ایک مثال پیش کرنے کی جسارت کروں گا ۔ یوں تو علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات ، ان کے کلام ، ان کے خطوط ، ان کے خطبات اور بیانات سے اخذ کر کے ایک مربوط صورت میں کتابوں اور مقالوں میں پیش کر دیئے گئے ہیں اور یہ بہت قابل داد سرگرمیاں ہیں مگر ان میں سے بیشتر کی خامی یہ ہے کہ اقبال کو محدود کر دیا گیا ہے، جیسے انہوں نے مسئلۂ تعلیم کے علاوہ جو کچھ کہا ہے وہ مسئلہ تعلیم سے غیر متعلق ہے، اور اگر کوئی تعلق ہے تو وہ اجنبی سا ہے۔ یہ طرز عمل آدھے اقبال کو تو ہمارے سامنے لے آتا ہے مگر باقی آدھے اقبال کو غائب کر دیتا ہے - مثلاً اقبال اسلامی تعلیم کا نظریہ تو یقیناً پیش کرتے ہیں کہ اسلام ان کے نزدیک ایک حرکی قوت ہے جس کی توانائیاں پوری انسانیت کے مستقبل کے تحفظ اور تابندگی کی ضامن ہیں اور ان کا یہ نقطۂ نظر ان کی تمام شعری اور نثری تحریروں میں جاری و ساری ہے ، مگر وہ سائنٹیفک اور ٹیکنیکل علوم کی وجہ سے بیسویں صدی کی بدلتی ہوئی صورت حالات سے قطع نظر نہیں کرتے اور اپنے مخاطبین کو بار بار تاکیداً کہتے ہیں کہ وہ روح عصر کو سمجھے بغیر ارتقاء کی طرف ایک قدم بھی نہیں اٹھا سکتے ۔ اس طرح ان کے ہاں اجتہاد کا اثبات ہوتا ہے اور اسی لیے وہ مجدّد الف ثانی اور سرسید احمد خاں کی اجتہادی مشعلوں سے اپنے دور کے فانوس روشن کرتے ہوئے نظر آتے ہیں ۔ اب اگر علامہ اقبال کے نظریۂ تعلیم میں سے ان کے اجتہادی رجحانات کو خارج کر دیا جائے یا اقبال کی سامراج دشمنی ، ملوکیت دشمنی اور معیشت اور معاشرت میں ان کے نظریۂ مساوات کی کوئی رسید ہی نہ دی جائے تو اس کا مطلب یہ

ہو گا کہ ہم نے اقبال کے تعلیمی نظریات کے خول کو تو قبول کر لیا ہے مگر اس کے اندر جھانکنے سے ڈرتے ہیں۔

یہی صورت حال معاشرتی مسائل سے متعلق علامہ اقبال کے نظریات کی ہے۔ وہ بیدار دماغ کے شاعر اور مفکر تھے اس لیے معاشرتی مسائل سے کترا کے نہیں نکلتے تھے۔ وہ بہت واضح کومٹ مینٹ کے دانشور تھے، چنانچہ انہوں نے مروجہ معاشرتی مسائل کو متعدد زاویوں سے جانچا پرکھا ہے اور اپنے نظریات کی کسوٹی پر کسا ہے، مگر جب وہ معاشرت کا ذکر فرماتے ہیں تو معیشت سے بے لیاز نہیں ہو جاتے، سیاست سے دامن نہیں بچاتے، اہل زر کی دراز دستیوں کو معاف نہیں کرتے، قدامت پسندوں کی لکیر کی فقیری سے درگزر نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرتی صورتِ حال کے بارے میں ان کے موقف سے متعلق جو شخص لکھنے بیٹھے گا وہ پورے اقبال کو مسلسل اپنے سامنے رکھے گا۔ وہ اقبال کے ٹکڑے نہیں کرے گا، اور اگر ٹکڑے کرے گا تو یہ اس کی حد درجہ حق کشی ہوگی۔

ہم سب کو علامہ اقبال سے عقیدت ہے۔ کہتے ہیں کہ عقیدت اندھی ہوتی ہے تاہم عقیدت سفاک تو کسی صورت میں نہیں ہوتی، مگر ہم نے اپنی عقیدت کو اس درجہ سفاک بنا رکھا ہے کہ اپنے مرکز عقیدت کو ٹکڑوں میں بانٹ دیا ہے۔ ہمارے نزدیک ایک اقبال اسلام کے صرف مبلغ ہیں اور ایک اقبال صرف ترقی پسند ہیں، ایک اقبال مرد مومن کے ظہور کے قائل ہیں اور ایک اقبال خودی کے زور سے ہر مسلمان کو مرد مومن کے روپ میں دیکھنے کے متمنی ہیں، ایک اقبال صوفی ہیں اور ایک اقبال غیر صوفی ہیں، ایک اقبال آزادیٔ نسواں کی بحث میں ہتھیار ڈالتے نظر آتے ہیں اور ایک اقبال عورت کی اس قوت کا علم بلند کرتے دکھائی دیتے ہیں جس کی مکمل ترین تجسیم حضرت فاطمۃالزہرارضؓ کی صورت میں ہوئی، ایک اقبال رومی کے مقلّد ہیں اور ایک اقبال فلسفۂ وحدت الوجود کو مسلمانوں کے فکری ارتقاء کے انجماد کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں، ایک اقبال شاہین کو کبوتر پر جھپٹتا چپ چاپ دیکھتے ہیں اور ایک اقبال کنجشکِ فرومایہ کو شاہین سے لڑا دینے کے عزم کا اظہار کرتے ہیں۔

ہم میں سے بہت کم کو یہ توفیق ہوئی ہے کہ ہم اپنے خولوں سے نکل کر اور اپنے تعصبات سے بلند ہو کر علامہ کی ان تمام حیثیات کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیں اور پھر ان سب کو ایک رشتے میں منسلک کر کے علامہ کا ایک مربوط اور منضبط نظریۂ فکر اور نظریۂ حیات اور نظریۂ فن مرتب کریں۔

میری التجا صرف یہ ہے کہ ہم پورے اقبال کو سمیٹنے کا سامان کریں اور اسے ریزہ ریزہ کر دینے کے عمل سے باز آ جائیں۔ ان ریزوں کو دیکھ دیکھ کر اور اچھال اچھال کر ہم اپنے بعض محدود مقاصد کو تو تھپک لیں گے مگر اس طرح اس صدی کی اس عظیم شخصیت کے ساتھ بے وفائی کا ارتکاب کریں گے جسے اگر سید احمد خاں اور قائداعظم کی درمیانی تاریخ میں سے خارج کر دیا جائے تو ہمیں حوصلوں کو پامال کر دینے والے ایک سناٹے سے دوچار ہونا پڑے گا۔ علامہ اقبال ہماری تاریخِ آزادی اور ہماری تحریکِ احیائے اسلام کے سلسلے کی وہ اہم کڑی ہیں کہ جو ماضی کو نہ صرف حال سے بلکہ مستقبل سے بھی ملاتی ہے، جو نظریے کی کڑی کو عمل کی کڑی سے مربوط کرتی ہے، جو خواب اور حقیقت کے درمیان مثبت رشتہ پیدا کرتی ہے — اور یہ کڑی وہ پوری شخصیت ہے جس کا نام علامہ اقبال ہے — جو شاعر بھی ہیں، مفکر بھی ہیں، سیاست شناس بھی ہیں، اپنے دور، اپنے ملک اور اپنی قوم کے نباض بھی ہیں اور جو انسان کو اس سے چھنا ہوا وقار دلانا چاہتے ہیں اور جو احترامِ آدمیت کو آدمیت قرار دیتے ہیں اور جنھیں آزادی، اولوالعزمی، جدوجہد، جستجو اور عدل سے محبت ہے اور جو محکومی، انفعالیت، شکست خوردگی، تقدیر پرستی اور بے انصافی سے نفرت کرتے ہیں۔

اقبال اور وحدت الوجود

اس مسئلے پر بحث کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک خالص فلسفیانہ اور دوسرا دینی - اس مضمون میں میرا نقطۂ نگاہ دینی ہو گا یعنی میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فلسفیانہ دلائل اور مختلف فلاسفہ کے اقوال تو ضرور پیش کروں گا لیکن مسئلہ کے مالہ و ما علیہ پر بحث کرتے ہوئے بنیادی دلیل دینی ہو گی -

ہمارے ہاں ایک بات عام رواج پا گئی ہے کہ ہر شاعر اور مفکر کو وحدت الوجود کا علمبردار قرار دے لیتے ہیں - عراقی ہو یا سنائی ، رومی ہو یا سعدی سبھی کے ہاں ہم کھینچ تان کر ایسے اشعار کی مثالیں پیش کر دیتے ہیں جن سے وحدت الوجودی تصورات واضح ہوتے معلوم ہوتے ہیں - جہاں کسی نے کہہ دیا کہ اس دنیا کی ہر شے میں خدا کا جلوہ نظر آتا ہے ، ہم نے فوراً فیصلہ صادر کر دیا ہے کہ دیکھیے یہ وحدت الوجودی ہے - ان غلط نتائج کے زیر اثر ہمارے ذہنوں میں کئی ایک غلط تصورات قائم ہو چکے ہیں -

اس سلسلے میں دوسری بات شخصیت پرستی کی طرف ہمارا مبالغہ آمیز رجحان ہے - ہم نے فیصلہ کر رکھا ہے کہ فلاں فلاں شخص سے غلطی سرزد نہیں ہو سکتی - اس رجحان نے بد قسمتی سے ہمارے ہاں تحقیق کے تمام دروازے بند کر رکھے ہیں اور جو کوئی سچی بات کہنے کی کوشش کرے ، اسے تنقید کا نشانہ بنا دیا جاتا ہے -

وحدت الوجود کے سلسلے میں جناب ابن عربیؒ کو اس نظریے کا بانی قرار دیا جاتا ہے - ہمارے اسلاف میں سے بعض نے اس کے خلاف قلم اٹھایا تو دوسری طرف بعض دوسرے لوگوں نے اس کی تعریف میں

زمین و آسمان کے قلابے ملانے شروع کر دیے۔ کہتے ہیں کہ جناب شیخ مجددؒ نے ان کی مقبولیت کا سرٹیفکیٹ دیا ہے لیکن کیا کسی شخص کا انفرادی کشف ہمارے لیے حجت بن سکتا ہے؟ حجت تو صرف خدا کا کلام اور رسول برحقؐ کے الفاظ اور اعمال ہیں۔ ان کے سوا کسی شخص کا قول حجت قاطع نہیں پھر اگر جناب ابن عربی کی عظمت کا دار و مدار ان کے تفکری کارنامے ہیں تو فارابی، ابن سینا، فخرالدین رازی اور ابن رشد کا کام فکری لحاظ سے کسی سے کیا کم ہے کہ ہم ان کی عظمت کے تو منکر ہوں لیکن اگر بالکل وہی رجحانات حضرت ابن عربی میں پائے جائیں تو ان کی عظمت کسی طرح متاثر نہ ہو، یہ جانبداری نہیں تو پھر اور کیا ہے؟ چونکہ ہمارے ہاں ایک شخص کو صحیح یا غلط بلند رتبہ سمجھ لیا گیا ہے، اس لیے اس کی عظمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، خواہ اس کی تصنیفات قرآن حکیم کی تعلیم کے منافی ہی کیوں نہ ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مثلاً ابن سینا کے فکر نے مسلمان مفکرین اور فلاسفہ کو متاثر کیا ہے، اسی طرح ابن عربی کے فکر نے بے شمار مسلمان مفکرین پر اثر ڈالا ہے اور اس اثر کا طول و عرض کافی گہرا ہے۔ لیکن یہ جو عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وحدتِ وجود ہمارے اکثر شعراء خاص طور پر، فارسی شعراء میں ملتا ہے تو اس پر ابھی تحقیق کی ضرورت ہے، اس لیے کہ جو تصورات ان شعراء میں ملتے ہیں وہ ضروری نہیں کہ وحدت‌الوجود کے زیر اثر پیدا ہوئے ہوں۔

اس ژولیدہ فکری کا ایک شاہکار ملاحظہ ہو۔ فرانسیسی مستشرق لوئی مسینون، حسین بن منصور حلاج کے فکر کا متخصص ہے اور کوئی اس کے نتائج کی صحت سے انکاری نہیں۔ اس نے ایک مقالہ "قوسِ زندگی منصور حلاج" کے نام سے لکھا جس کے فارسی ترجمے کا اردو ترجمہ جناب صابر آفاق نے تھوڑا عرصہ ہوا شائع کیا۔ اس رسالے میں جناب مسینون آخر میں فرماتے ہیں کہ "اسی بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ از روئے وحدت‌الشہود منزل پر پہنچ گئے۔"[1]

۱۔ پبلشرز المعارف، گنج بخش روڈ، لاہور، ۱۳۹۴ ہجری۔ ۱۹۷۴ء صفحہ ۱۰۰۔

اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ حلاج وحدت الوجود کی بجائے وحدت الشہود کا علمبردار تھا۔ اب ذرا اسی رسالے کے پیش لفظ کی یہ عبارت ذرا غور سے پڑھیے کہ "مشہور صوفی اور وحدت الوجود کے مبلغ حلاج کی زندگی اور عقاید پر یہ پہلا رسالہ ہے۔۔"[1] پھر صفحہ ۶ پر فرماتے ہیں کہ "یہ بات مسلم ہے کہ حلاج نظریہ وحدت الوجود کا مفسر اور مبلغ تھا" یعنی صاحب رسالہ مسینون تو کہہ رہے ہیں کہ حلاج وحدت الوجود کا نہیں بلکہ وحدت الشہود کا علمبردار تھا اور اس کے مترجم پیش لفظ میں مصنف کے مؤلف کی تردید کر رہے ہیں۔

مسینون نے حسین بن منصور حلاج کے نعرۂ اناالحق کی تشریح کرتے ہوئے واضح طور پر بتایا ہے کہ یہ وحدت الوجود کا مظہر نہیں۔ حلاج کسی طرح بھی وحدت الوجود کا حامی نہ تھا بلکہ یہ تو ابن عربی اور ان کے متبعین تھے جنھوں نے اس نعرے کی وحدت الوجودی تعبیر پیش کی۔

مسینون نے حلاج کی کتاب "الطواسین" (مع تشریحات از شطحات روز بہان بقلی) شائع کی اور اس کے ساتھ ایک تفصیلی بحث شامل کی۔ اس بحث کا مکمل انگریزی ترجمہ، اقبال ریویو، اپریل اور اکتوبر ۱۹۶۵ء کے دو پرچوں میں شائع ہو چکا ہے۔ اس میں مسینون نے اناالحق کی وہ تشریح پیش کی ہے جو حضرت عبدالقادر جیلانی رحمۃاللہ علیہ نے پیش کی تھی۔ یہاں اس کا اردو خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ایک عارف کی عقل جسم سے نکل کر آسمانوں کی طرف پرواز کر گئی۔ وہ ایک باز تھا جس کی آنکھوں پر "خلق الانسان ضعیفا"۔ (قرآن حکیم، ۴، ۲۸) کا پردہ پڑا ہوا تھا۔ وہ آسمانوں میں کسی ایسی شے کو نہ پا سکا جس کا وہ شکار کرتا لیکن اچانک اسے اپنا شکار "رایت ربی" (میں نے اپنے رب کو دیکھا) کی شکل میں نظر آیا۔ اس کی آنکھیں چندھیا گئیں۔ جب مطلوبہ قول "فاینما تولوا فثم وجہ اللہ" (قرآن حکیم، ۲، ۱۰۹) سنا۔ اس کے بعد وہ باز زمین پر واپس آیا اور اپنے ساتھ وہ خزانہ بھی لے آیا۔ اس نے اپنی عقل کی آنکھ سے بار بار

۱۔ ایضاً صفحہ ۵۔

دیکھا ۔ اسے اس دنیا میں سوائے اپنے محبوب کے کچھ نظر نہ آیا - اس کا دل خوشی سے لبریز ہو گیا ۔ اور وہ پکار اٹھا ، انا الحق - اور اس طرح اپنے دل کے مکر کا اظہار کیا ۔ یہ گانا بنی آدم کے لیے مناسب نہ تھا اور اس نے اپنی موت کو آواز دی ۔ ۔ ۔''[1]

غزالی نے بھی اناالحق کا یہی مفہوم لیا ہے ۔ کہتے ہیں کہ عارف نور خداوند میں اس طرح ڈوب جاتا ہے کہ وہ چندھیا کر اناالحق کہہ اٹھتا ہے۔[2] یہ تمام حقیقت جس کا واضح اظہار حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کے بیان میں پایا جاتا ہے ، محض ایک تجرباتی کیفیت کا اظہار ہے ۔ جب صوفیاء اپنی قلبی کیفیات میں مشاہدۂ ذات سے دوچار ہوتے ہیں تو اس مشاہدے کے زیر اثر انہیں ہر جگہ خدا کی ذات ہی نظر آتی ہے اور خود اپنی ذات کا احساس بھی فنا ہو جاتا ہے ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان اپنے تجربے کی بنیاد لا موجود الااللہ پکار اٹھتا ہے اور پھر اسے ہر طرف اپنے محبوب کا جلوہ نظر آتا ہے ۔

شیخ مجدد نے اس تجرباتی پہلو کا بڑا عمدہ نفسیاتی تجزیہ کیا ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ ایک گروہ وہ ہے جو محبت قلبی کے باعث مقام قلب پر پہنچ جاتا ہے - اس منزل پر محبوب کی محبت ان کے دل پر اتنی حاوی ہو جاتی ہے کہ محبوب کے سوا وہ کسی کا وجود تسلیم ہی نہیں کرتے ۔[3]

وحدت الوجود کا یہی تجرباتی پہلو[4] ہے جسے وحدت الشہود کے نام سے پکارا جاتا ہے ۔ اسی بنا پر مسینون نے حلاج کے نعرۂ اناالحق کی

---

۱ - اقبال ریویو ، اکتوبر ۱۹۷۰ء ، صفحہ ۳۸ ، ۳۹ -
۲ - ایضاً صفحہ ۳۸ -
۳ - مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب ۲۹۱- یہ محض خلاصہ ہے ان تمام مباحث کا جنھیں شیخ مجدد نے بڑے علمی انداز میں پیش کیا ہے-
۴ - اقبال نے اپنے ایک مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں ایک جگہ لکھا ہے ''بعض اس طرح کہ وحدت الوجود ایک حقیقت نفس الامری ہے اور بعض اس طرح کہ یہ محض ایک کیفیت قلبی یا مقام کا نام ہے -'' میں نے انہی دو مختلف حالتوں کا نام تجربی وحدت الوجود اور فلسفیانہ وحدت الوجود رکھا ہے ۔

تعبیر کرتے ہوئے اسے وحدت الشہود کا نمائندہ قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ حلاج خدا کی ماورائیت کو کلی طور پر تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس نگاہ میں وہ انسانوں سے دور بھی نہیں یعنی اس کا نظریہ خدا ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی۔[1]

جہاں تک وحدۃالوجود کے فلسفیانہ پہلو کا تعلق ہے، اس کے متعلق مختصراً عرض ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ موجود صرف ایک ہے، خواہ ہم اسے مادہ کہہ لیں جیسا کہ وحدۃالوجود کے مغربی مفکرین کہتے ہیں یا اسے خدا کہہ لیں جیسا کہ ابن عربی اور اس کے پیروؤں کا خیال ہے۔ اگرچہ لفظ ''خدا'' جب وحدۃ الوجود کے حامی اسے استعمال کرتے ہیں تو ان کے نزدیک وہ توحیدی خدا مراد نہیں جو قرآن حکیم میں ہم سے باتیں کرتا نظر آتا ہے۔ وحدتِ وجود کا خدا اس کائنات سے ماوراء کوئی ذات نہیں۔ وہ تو یہی کائنات ہی ہے۔ خدا اور یہ کائنات ایک دوسرے کا عین ہیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان کائنات اور خدا کے باہمی تعلق کا مسئلہ خاصا پیچیدہ ہے۔ اس کے متعلق مختلف نظریات قائم کیے گئے ہیں اور عقلاً ان سب پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور ہو سکتے ہیں تو پھر وحدۃ الوجود ہی کو کیوں قابلِ اعتراض تصور کریں۔

یہ حقیقت ہے کہ یہ مسئلہ بنیادی طور پر عقل کی دسترس سے باہر ہے، چنانچہ مولانا روم کا مشہور شعر ہے:

ہست رب الناس را با جانِ ناس اتصالے بے تکیف بے قیاس

لیکن جیسا کہ میں نے شروع میں ذکر کیا تھا، وحدۃ الوجود کو پرکھنے کے لیے ہمارے سامنے الہامی مذاہب موجود ہیں۔ اسلام نے ان سوالوں کا کچھ جواب دیا ہے۔ اس کے مطابق وحدۃ الوجود اس سے کسی طرح

۱۔ کتاب الطواسین کے مباحث، اقبال ریویو، اپریل ۱۹۷۰ء صفحہ ۴۴۔

بھی مطابقت نہیں رکھتا ہے بلکہ اگر دونوں کے عقائد کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو جس طرح مارکس کی جدلی مادیت اسلام کے علی الرغم ایک علیحدہ نظام فکر پیش کرتی ہے، اسی طرح وحدۃ الوجود کا نظریۂ زندگی اسلام کے نظریۂ زندگی سے بالکل متضاد ہے۔

مثلاً ہر توحیدی دین کے مطابق خدا اس کائنات کا خالق ہے اور انسان اس کی مخلوق ہے۔ ایک خاص وقت خدا نے عدم سے اس کائنات کو پیدا کیا۔ وحدتِ وجود کے مطابق یہ کائنات اسی طرح ازلی اور ابدی ہے جس طرح خود خدا کی ذات ہے، اس لیے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو مختلف روپ ہیں۔ انسان اور خدا میں معبود اور عابد کا تعلق نہیں اس لیے عبادت کا تصور دو علیحدہ اور منفرد وجودوں کا تقاضا کرتا ہے اور وحدتِ وجود کے نزدیک وجود صرف ایک ہے۔ اسی طرح خیر اور شر کی تمیز لایعنی ہے۔ وجود من حیث الوجود خیر محض ہے اس لیے شر کا کوئی وجود نہیں۔ اگر خیر و شر کی تفریق بے معنی ہے تو جنت و دوزخ کا تصور، سزا اور جزا کا مفہوم بھی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

اس کلی تضاد کا اندازہ مندرجہ ذیل قطعہ سے کیا جا سکتا ہے۔ عین القضاۃ ہمدانی کہتے ہیں:

اے پسر لا الہ الا اللہ خود ز شرک خفی است آئنہ دار
چیست شرک جلی؟ رسول اللہ خویشتن را ازیں دو شرک بر آر

شاہ ولی اللہ نے انفاس العارفین میں اپنے بزرگ شیخ ابوالرضا کے حالات و افادات کے سلسلے میں یہ قطعہ نقل کیا ہے اور پھر اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لا الہ الا اللہ لا معبود غیر اللہ ست و لابد معبود را عابد می باید و ایں مقتضی اثنین ست است کہ اصل شرک باشد و خفاء او ازان است کہ عابد و عبادت مذکور نیست، و معنی محمد رسول اللہ آنست کہ خدائے تعالیٰ آنحضرت را بہ خلق فرستادہ است و بے شک مضاف غیر مضاف الیہ باشد و ایں شرک جلی است۔"[1]

۱۔ انفاس العارفین، فارسی، مطبع مجتبائی، ۱۳۳۵ھ۔ ۱۹۱۷ء، صفحہ ۱۰۲۔

یعنی عبادت کا مفہوم عابد اور معبود دو مختلف وجودوں کا تقاضا کرتا ہے ، اس لیے شرک ہوا ۔ اسی لیے جب ہم آنحضرت ؐ کا ذکر کرتے ہیں تو گویا ان کی ذات خدا کی ذات سے علیحدہ ہوئی—خدا نے آپ پر وحی فرمائی—تو یہی شرک جلی ہے ۔

اس مثال سے توحید اور وحدۃالوجود کے تضاد کا اندازہ کیا جا سکتا ہے ۔ یہی وجہ تھی کہ اقبال نے اپنے ایک خط میں لکھا تھا کہ ''فصوص'' (الحکم) میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں ۔[1] فصوص الحکم وہ کتاب ہے جس میں حضرت ابن عربی نے اپنے فلسفہ وحدۃالوجود کو اپنے پورے مضمرات کے ساتھ پیش کیا ہے ، جگہ جگہ قرآن حکیم کی آیات کی وہ وہ تاویلیں کی ہیں کہ انسان پریشان ہو جاتا ہے ۔

بعض محققین نے کوشش کی ہے کہ اقبال کی تحریروں سے یہ ثابت کیا جائے کہ اس کا تصور خدا خالص سریانی ہے ۔ ایک صاحب فرماتے ہیں کہ خود اپنی منطق کے دباؤ میں آ کر وہ اسی نقطۂ نگاہ کو بیان کرتے ہیں ۔ اس کا تفصیلی جواب تو ابھی عرض کرتا ہوں ، لیکن منطقی دباؤ کے متعلق عرض یہ ہے کہ اقبال نے خود واضح طور پر بیان کیا ہے کہ اگر زندگی کا مطالعہ خالص عقلی طریقے سے کیا جائے تو اس کا نتیجہ سریان یا وحدتِ وجود ہو گا ۔[2] یعنی منطقی طور پر سریان ہی ثابت ہوتا ہے اور اس لیے جب ہم کہتے ہیں کہ حضرت شیخ اکبر نے ''فصوص'' میں خالص فلسفیانہ طریق کار اختیار کیا ہے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں ۔ متصوفانہ لبادہ تو محض ایک ظاہری شکل ہے حقیقت میں وہ کتاب ایک خالص فلسفی کا عظیم تخلیقی کارنامہ ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کا اسلام جیسے توحیدی مذہب سے دور کا بھی واسطہ نہیں ۔

ہر توحیدی مذہب جب ان مسائل کا ذکر کرتا ہے تو وہ عقل و منطق کے تقاضوں سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہی کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ

---

۱ - اقبال نامہ ، حصہ اول ، ۴۴ ۔
۲ - دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) ، صفحہ ۶۱ ۔

کی ذات اس کائنات سے ماوراء ایک فرد کی حیثیت سے موجود ہے اور پھر اس کائنات میں جاری و ساری بھی ہے - قرآن حکیم کی چند آیات سے اس ذات کا سریانی تصور ظاہر ہوتا ہے -

جس طرف بھی تم رخ کرو گے اسی طرف اللہ کا چہرہ پاؤ گے - (۲،۱۱۵)

میں ان سے قریب ہوں - (۸ ، ۲۴)

اللہ انسان اور اس کے درمیان آتا ہے - (۸ ، ۲۴)

ہم اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں - (۵۰ ، ۱۶)

وہی اول ہے ، وہی آخر ہے ، وہی ظاہر ہے ، وہی باطن - (۵۷،۳)

جب ہم اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ خدا علیم و بصیر ہے تو لا محالہ اس کا اس کائنات میں سریان کسی نہ کسی حیثیت میں تسلیم کرنا ضروری ہو جاتا ہے - جہاں دو افراد جمع ہوں ، وہاں تیسرا خدا ہے ، جہاں تین افراد جمع ہوں گے وہاں چوتھا خدا ہوگا - پھر خدا حاضر و ناظر بھی ہے اس کا تقاضا ہے کہ وہ دنیا میں جاری و ساری ہے - لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ قرآن مجید کا خدا ایک علیحدہ شخصیت کا حامل ہے - وہ اسماء حسنیٰ سے متصف ہے ،وہ اپنے بندو سے کلام کرتا ہے ، اور اپنے بندوں کی ہدایت کے لیے اس دنیا میں پیغمبر بھیجتا رہا - جن پر وہ وحی نازل کرتا رہا -

دوسرے لفظوں میں یوں سمجھیے کہ توحیدی مذاہب کا خدا ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی - اب اس کی روشنی میں ، ہم اقبال کی طرف رجوع کرتے ہیں - اس سلسلے میں زیادہ تر شہادت ان کی تشکیل جدید سے پیش کی جائے گی -

دوسرے لیکچر کے آخری حصے میں وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حقیقت کے مطالعہ کا تصور ایک ماورائی وجود کی حیثیت سے ہی کیا جا سکتا ہے جس کے لیے انھوں نے خودیٔ برتر کی اصطلاح استعمال کی ہے -

اس سے پہلے جب ۱۹۲۰ء میں "اسرار خودی" کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو اس کی تمہید کے طور پر اقبال نے ایک مختصر سا مضمون لکھ بھیجا تھا۔ اس میں فرماتے ہیں کہ ساری حیات انفرادی ہے۔ حیات کلی کوئی حقیقت نہیں۔ خود خدا ایک فرد ہے، وہ بے مثال فرد ہے۔[1]

لیکچر دوم میں فرماتے ہیں:

"تجرباتی واقعات کی جامع فلسفیانہ تنقید سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک تخلیقی حیات ہے۔۔۔۔ اگر ہم اس حیات کو لفظ خودی یا ایغو سے متصف کرتے ہیں تو اس کا مقصد یہ نہیں کہ ہم نے خدا کو انسان کی صورت میں متشکل کیا بلکہ یوں کہیے کہ یہ تجرباتی حقیقت ہے کہ حیات محض بے صورت مائع نہیں بلکہ وحدت کا ایک مجتمع اصول ہے۔۔۔۔ فکر انسانی جب حیات کی اصلیت کا مطالعہ کرتی ہے تو اس عمل سے حیات کی اصل حقیقت حجاب میں آ جاتی ہے۔ فکر اس حیات کو صرف ایسی قوت کی شکل میں تصور کر سکتا ہے جو سب اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر زندگی کا مطالعہ خالص عقلی طریقے سے کیا جائے تو اس کا نتیجہ سریان یا وحدتِ وجود ہو گا لیکن حیات کے حقیقی پہلو کا عمل ہمیں داخلی طور پر حاصل ہوتا ہے۔ ہمیں وجدان کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ حیات ایک مرکزیت پیدا کرنے والا ایغو یا انا ہے۔ یہی وہ علم ہے (خواہ اسے کتنا ہی نامکمل سمجھا جائے) جو حقیقت مطلقہ کی صحیح ماہیت کا بلا واسطہ اظہار ہے۔ چنانچہ تجربات کے کلی حقائق سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اسے بطور ایک ایغو یا انا کے سمجھنا چاہیے۔"[2]

۱۔ دیکھیے انگریزی ترجمہ اسرار خودی کا دیباچہ ص ۱۷ (xvii)۔

۲۔ تشکیل جدید، ص ۶۰-۶۱۔

تشکیل جدید کے تیسرے باب میں اقبال تصورِ خدا پر بحث کرتے ہوئے شروع میں اس حقیقت کا اعادہ کرتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ کو ہم نے چند وجوہ سے ''انا'' یا ایغو کے نام سے متصف کیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم نے اس انائے مطلق کی فردانیت کو واضح کرنے کے لیے اسے اللہ کا نام دیا جو اسم ذات ہے۔ اور اس کی مزید توضیح سورۂ اخلاص میں یوں کی ہے: کہو، وہ اللہ ہے، یکتا، ہر شے پر اسی کا انحصار ہے، نہ اس کی کوئی اولاد اور نہ وہ کسی کی اولاد، کوئی اس کا ہمسر نہیں۔

فرماتے ہیں کہ برگساں نے انفرادیت کے مکمل تصور پر بحث کرتے ہوئے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ مکمل فرد صرف وہی کہا جا سکتا ہے جو توالد و تناسل کے ذریعے اپنا دشمن پیدا نہ کرتا ہو، اس معیار کے مطابق جب قرآن حکیم اللہ کی ذات سے توالد و تناسل کی صفت خارج کرتا ہے تو برگساں کے اسی اصول کے مطابق وہ اللہ کی کامل انفرادیت کو واضح کرنا چاہتا ہے۔[۱]

خدا کو ایک انفرادی حیثیت دینا، اسے ''انا'' کہہ کر پکارنا، اس کی ماورائیت کا اقرار ہے۔

خدا کی فردانیت کاملہ کی مزید تشریح کے لیے اقبال نے قرآنی آیت نور کا حوالہ دیا ہے: اللہ آسمانوں اور زمینوں کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔ (۲۴، ۳۵)

اقبال فرماتے ہیں کہ قدیم مذہبی ادب میں عام طور پر خدا کے سریانی تصور کے لیے لفظ نور مستعمل رہا ہے اور وحدۃ الوجود کے حامیوں نے اس صفت سے اس کی سریانیت کا استنباط کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ

۱۔ ایضاً ص ۶۲-۶۳۔

اس آیت کے ابتدائی الفاظ سے یہی مترشح ہوتا ہے لیکن جب ہم اس تشبیہہ کی تفصیلات کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس سے خدا کی سریانیت کی نفی ہوتی ہے اور اس کے انفرادی وجود کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ یہ نور ایک خاص جگہ میں مرکوز ہے، جو ایک مخصوص قسم کی ہے اور پھر اس نور کو ایک فرد، تارے کی مانند بتایا گیا ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ جدید سائنس کی رو سے روشنی کی رفتار یکساں ہے، خواہ مشاہدہ کرنے والا کسی بھی رفتاری ماحول میں ہو۔ اس حرکی کائنات میں نور مطلقیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ پس جدید علم کی روشنی میں خدا کے ساتھ نور کے انتساب سے اس کی ماورائیت اور مطلق ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے نہ کہ ہر جگہ موجود ہونے کا جس سے سریانی نقطۂ نگاہ کی تائید ہوتی ہے۔[1]

وحدۃالوجود کے نظریے کے مطابق انسانی زندگی کا انجام عام طور پر یوں بیان کیا جاتا ہے کہ قطرہ سمندر میں گم ہوگیا۔ چونکہ وجود ایک ہے، اس لیے کسی دوسرے وجود کا امکان ہی نہیں۔ لیکن اقبال نے اس عقیدے کے برعکس یہ نقطۂ نگاہ پیش کیا ہے کہ وہ ہستی جو خدا سے بہت قریب پہنچ جاتی ہے، وہی مکمل فرد ہے۔ اس کا یہ مفہوم نہیں کہ وہ اس ذات میں گم ہو جاتا ہے، اس کے برعکس خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔[2]

"گلشن راز جدید" میں سوال نمبر ۴ کے جواب میں فرماتے ہیں:

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست اگر او را تو در گیری فنا نیست
خودی اندر خودی گنجد محال است خودی را عینِ خود بودن کمال است

تشکیل جدید میں انسانی خودی کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے

---

۱ - تشکیل جدید، صفحہ ۶۳، ۶۴۔
۲ - اسرار خودی کے انگریزی ترجمے میں اقبال کا دیباچہ، صفحہ xix
اس کی تائید میں اقبال نے رومی کی مثنوی سے ایک شعر کا حوالہ بھی دیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم کی رو سے انسانی خودی کی محدود انفرادیت کوئی نقص نہیں ۔ اس کے بعد وہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیتوں کو نقل کرتے ہیں : زمین اور آسمان کے اندر جو بھی ہیں ، سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں ۔ سب پر وہ محیط ہے اور اس نے ان کو شمار کر رکھا ہے ۔ سب قیامت کے روز فرداً فرداً اس کے سامنے حاضر ہوں گے ۔ (۱۹، ۹۵، ۹۶)

اقبال کہتے ہیں کہ اس آیت کی عبارت خاص توجہ اور غور و خوض کا مطالبہ کرتی ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن محدود خودی اپنی ناقابل تحلیل انفرادیت کے ساتھ اس لا محدود خودی کے سامنے حاضر ہوگی تاکہ وہ اپنے گزشتہ کارناموں کے نتائج کو خود دیکھ سکے اور اپنے مستقبل کا اندازہ کر سکے ۔ اس کے بعد اقبال قرآن حکیم کی ایک اور آیت نقل کرتے ہیں : ہر انسان کا شگون ہم نے اس کے اپنے گلے میں لٹکا رکھا ہے اور قیامت کے روز ہم ایک نوشتہ اس کے لیے نکالیں گے جسے وہ کھلی کتاب کی طرح پائے گا — پڑھ اپنا نامۂ اعمال ، آج اپنا حساب لگانے کے لیے تو خود ہی کافی ہے ۔ (۱۷-۱۴)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ انسان کا انجام کچھ ہی کیوں نہ ہو ، اس کی انفرادیت اور علیحدہ وجود کسی طرح بھی ختم نہ ہو گا ۔ حتیٰ کہ جس دن صور پھونکا جائے گا اور تمام وہ لوگ جو آسمانوں میں ہوں گے اور زمین میں ہوں گے ، بے ہوش ہو کر گر پڑیں گے سوائے ان کے جنہیں اللہ چاہے گا (قرآن حکیم ۳۹ ، ۶۸) اس استثنیٰ سے مراد وہ اشخاص ہیں جن کی خودی اپنی تکمیل کی حدوں کو چھو چکی ہو گی حتیٰ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت میں جب وہ اس جامع انائے مطلق کے حضور کھڑے ہوں گے تو مکمل طور پر اپنے حواس قائم رکھے ہوں گے چنانچہ اسی حالت من و تو کو قرآن حکیم نے یوں بیان کیا ہے ما زاغ البصر و ما طغیٰ (۵۳ ، ۱۷) نگاہ نہ چوندھیائی اور نہ حد سے زیادہ متجاوز ہوئی۔ اسلام میں انسانیت کا یہی بلند ترین مقام ہے ۔ اس کو ایک فارسی شاعر نے خوب ادا کیا ہے :

موسی ز ہوش رفت بہ یک جلوۂ صفات
تو عینِ ذات می نگری در تبسمی[1]

اس کے بعد اقبال فرماتے ہیں کہ ایسی کیفیت وحدۃ الوجود کے نظریے کے مطابق ممکن ہی نہیں۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ محدود خودی لامحدود خودی سے علیحدہ اپنا وجود قائم رکھ سکے؟ اقبال نے اس کا جواب لامحدودیت کے مختلف مفاہیم پر بحث کرتے ہوئے دیا ہے کہ محدود خودی لا محدود خودی سے متمیز تو رہ سکتی ہے لیکن اس سے کٹ کر نہیں رہ سکتی۔[2]

اس تمام بحث سے یہ حقیقت نمایاں کرنا تھی کہ اقبال نے وحدۃالوجود کے نظریے کے بالکل برعکس، قرآن حکیم کی روشنی میں انسان کی انفرادی خودی اور انائے مطلق کی ماورائیت اور ان کے باہمی تعلق کو توحیدی نقطۂ نگاہ سے بیان کیا ہے۔ جتنے اقتباسات میں نے پیش کیے ہیں، ان سبھی میں اقبال نے واضح الفاظ میں وحدتِ وجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح توحیدی مذاہب میں خدا کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے (جس کی مثالیں میں نے قرآن حکیم سے پیش کی ہیں) اسی طرح اقبال کے ہاں اس ماورائیت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے جس کی مثالیں ان لیکچروں میں بکھری پڑی ہیں۔ وحدتِ وجود کے حامیوں کی طرف سے جواز کے حوالے تو اکثر دیے جاتے ہیں لیکن جہاں وحدتِ وجود کے خلاف واضح طور پر بیان موجود ہیں ان کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یہ طریقہ انصاف کے منافی ہے اور کسی خفیہ اور لاشعوری گھٹن کی نشاندہی کرتا نظر آتا ہے۔

---

۱ - زبور عجم صفحہ ۲۲۲ -

۲ - تمام بحث تشکیل جدید کے صفحات ۱۱۷-۱۱۸ پر پھیلی ہوئی ہے - میں نے اس کو اختصاراً بیان کیا ہے -

اسلامیہ کالج لاہور کے رسالہ ''کریسنٹ'' میں اقبال کا ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں اس انائے مطلق کا تعلق ایک طرف کائنات سے اور دوسری طرف انسانی خودی سے بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے -

کائنات اور انائے مطلق کا تعلق وہ نہیں جو انسانوں سے ہے - انائے مطلق کے لیے تو یہ کائنات اس کی ذات کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے - ہمارے لیے وہ ایک آزاد اور نہ ہم سے خارج میں علیحدہ وجود رکھتی ہے، کیا انسانی خودی بھی ذاتِ الٰہیہ کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے یا کچھ زیادہ پائیدار ہستی کا حامل ہے - خودی کی فطرت مائع اور خود مرکزیت سے متصف ہے - تو کیا انائے مطلق اور انسانی خودی کا آپس میں کچھ ایسا رشتہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج میں موجود ہیں - ایک انگریز فلسفی پرنگل پیٹی سن (Pringle Pettison) نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ انگریزی زبان میں صرف ایک ہی لفظ ہے—تخلیق— جس سے انائے مطلق کا تعلق ان دونوں کائنات اور انسان سے ظاہر کیا جاتا ہے لیکن عربی زبان میں ان مختلف تعلقات کو ظاہر کرنے کے لیے دو مختلف الفاظ استعمال ہوتے ہیں ، خلق اور امر خلق سے مادی کائنات کا خدا سے تعلق ظاہر کیا جاتا ہے اور جب امر استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد انائے مطلق اور انسانی خودی کا باہمی تعلق ہوتا ہے - ہم اس مشکل مسئلے کو حل کرنے کے لیے یوں کہہ سکتے ہیں کہ امر کا تعلق خدا سے ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ خلق کا ، امر خدا سے متمیز تو ضرور ہے لیکن اس سے منقطع نہیں - عقلی طور پر اس کو سمجھنا اور بیان کرنا مشکل ہے جیسا کہ رومی نے کہا ہے :

اتصالے بے تکیف بے قیاس ہست رب‌الناس را با جانِ ناس

اس مضمون کے مندرجہ بالا اقتباس سے اقبال کے فکر میں ماورائی اور سریانی تصورات واضح ہو جاتے ہیں -

وحدت‌الوجود کے حامیوں کے ترکش میں ابھی ایک اور تیر بھی موجود ہے اور یہ تیر ہے مولانا جلال‌الدین رومی جو بقول ان کے وحدت وجودی تھے اور اس کے باوجود اقبال ان کو اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں - اس دلیل کی بنیاد پر وہ یہ دعویٰ پیش کرتے ہیں کہ اقبال نے ابن عربی

کو رد اس لیے نہیں کیا کہ وہ وحدت وجودی تھے بلکہ اس لیے کیا ہے کہ انھوں نے قرآن حکیم کو تاویل اور باطنی رمز کا تختہ مشق بنایا -[1]

اصل مقدمہ ہے کہ کیا مولانا روم وحدت‌الوجودی تھے ؟ اس کی تائید وہ مولانا شبلی مرحوم کی شہادت سے مہیا کرتے ہیں - مولانا شبلی مرحوم نے سوانح مولانا روم میں لکھا ہے کہ "مولانا رومی" وحدتِ وجود کے قائل ہیں ، ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستی مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں - اس بنا پر صرف ایک ذاتِ موجود ہے اور تعدد جو ہمیں محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے[2] - چنانچہ فرماتے ہیں :

بحر وحدانست جفت و زوج نیست گوہر و ماہیش غیر موج نیست

نیست اندر بحرشرک و پیچ پیچ لیک بااحول چہ گویم ہیچ ہیچ

چونک جفت احولانیم اے شمن لازم آید مشرکانہ دم زدن

آن یکی زاں سوی وصفست و حال جز دوئی ناید بمیدانِ مقال

(دفتر ششم ۲۰۳۰ وما بعد)

---

۱ - جناب شیخ اکبر کے ہاں قرآن حکیم کی رمزی تاویلات کو (جن کو تحریفات کہنا زیادہ مناسب ہو گا) درحقیقت ان کے عقیدۂ وحدت الوجود کا لازمی عنصر سمجھنا چاہیے ، یہ کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتیں - وحدت‌الوجود کے نظریہ زندگی کو اسلامی ثابت کرنے کے لیے ہی تو انھیں قرآن حکیم کی واضح آیات کی تحریف کرنے کی جرأت ہوئی - گویا نظریہ وحدت‌الوجود ایک بنیاد ہے جس کو مضبوط بنانے کے لیے یہ تاویلات کی گئیں - اور اقبال وحدت‌الوجود کے اتنے ہی خلاف تھے جتنے ان تاویلات کے -

۲ - سوانح مولانا روم (مجلس ترقی ادب ، طبع اول) صفحہ ۲۳۷ ، ۲۳۸ - مولانا شبلی نے جو اشعار نقل کیے تھے ، ہم نے ان کی وہ صورت نقل کی ہے جو نکلسن کے ایڈیشن میں ہے -

یعنی بحر وحدت ہی اصل ہے، گوہر اور مچھلی مختلف اشیاء جو اس بحر میں موجود ہیں وہ حقیقت میں اسی بحر کی موجیں ہیں ۔ اسی بحر میں شرک کا گزر نہیں ۔ اگرچہ بھینگا کچھ ہی کہے چونکہ دنیا کی اکثریت بھینگوں پر مشتمل ہے اس لیے گفتگو کے دوران مشرکانہ ہی بات کرنی پڑتی ہے ۔ وہ ایک ہی ہے وصف و صفات سے ماوراء ، اگرچہ گفتگو میں دوئی کے بغیر گزارا نہیں ۔

ان اشعار کو مولانا روم کی مثنوی کے سیاق و سباق میں رکھ کر ہی صحیح فیصلہ کیا جا سکتا ہے ۔ جہاں تک میرا خیال ہے یہ وحدۃ الوجود کے تجربی پہلو کی طرف اشارہ ہے یعنی اس کیفیت قلبی کا اظہار ہے جہاں غلبۂ عشق کے زیر اثر انسان کو ہر طرف خدا کا چہرہ ہی نظر آتا ہے اور اس وحدت ِ حقیقت کے مقابل کسی دوسرے وجود کا احساس ہی نہیں ہوتا جس طرف بھی تم رخ کرو گے ، اسی طرف اللہ کا چہرہ پاؤ گے (۲-۱۱۵) یہی حقیقت ہے جس کا اظہار قرآن حکیم کی اس آیت میں کیا گیا ہے[1] ۔

رومی کے ہاں ، اس ذات والا صفات کے مقابل دوسری اشیاء کے وجود کی نفی کی بجائے اثبات اکثر پایا جاتا ہے ۔ جب وہ انسان اور خدا کے باہمی تعلق کا ذکر کرتے ہیں تو ایسی تمثیلیں بیان کرتے ہیں جن سے اس غیریت کی موجودگی کا پورا احساس ہوتا ہے ۔ چنانچہ دفتر سوم، اشعار ۳۶۶۰ و مابعد کی تشریح کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم مرحوم فرماتے ہیں :

''ان کا (یعنی رومی کا) اصل مسلک وحدت ِ شہودی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے تمام مظاہرومخلوقات میں ذات ِ واحد کی واحدانیت موجود ہے لیکن خالق اور مخلوق کا فرق موہوم نہیں ۔ ۔ ۔ ۔ جس شخص نے اپنی مرضی کو مطلقاً خدا کی مرضی میں ختم کر دیا ہے ، اس

---

۱ - اسی سلسلے میں مثنوی رومی ، دفتر دوم اشعار ۱۰۴ و ما بعد بھی دیکھیے ۔

کی انفرادیت خدا کے سامنے ہیچ سہی لیکن موجود تو ہے ۔ وہ آگ میں پڑے ہوئے لوہے کی مثال دے کر کہتے ہیں کہ وہ آگ کے اکثر صفات اخذ کر لیتا ہے لیکن پھر بھی اس کی آہنیت مطلقاً سوخت نہیں ہوتی ۔''[1]

''حکمت رومی'' میں خلیفہ صاحب مولانا شبلی مرحوم کے خیالات نقل کرنے سے پہلے یہ فقرہ بطور تمہید لکھتے ہیں کہ ''مولانا شبلی جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم''[2] اور پھر جبر و قدر پر بحث کرتے ہوئے مولانا رومی کے نقطۂ نگاہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ وہ انسانی اختیار کے پر جوش مبلغ تھے اور پھر کہتے ہیں کہ :

''پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہو سکتا کہ ہر نوعیت کا وجود ، وجود الٰہی اور وجود واحد ہے ۔''[3]

پھر مولانا روم کے چند اشعار پر بحث کرتے ہوئے :

رنگِ آہن محو رنگِ آتش است ز آتشے می بودہ و آہن وش است

فرماتے ہیں کہ :

''وجودی اور شہودی تنازع میں مولانا کی اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ وہ وحدت وجود کے مقابلے میں وحدت شہود کی طرف زیادہ مائل ہیں ۔''[4]

---

۱ - خلیفہ عبدالحکیم مرحوم ، تشبیہات رومی ، ۱۹۵۹ء ، صفحہ ۳۰۷ - اس کی تائید میں وہ مثنوی کے دفتر سوم کے اشعار ۳۶۷۰ و ما بعد نقل کرتے ہیں ۔

۲ - حکمت رومی ، ۱۹۵۵ء صفحہ ۱۰۴ ۔

۳ - حکمت رومی ، صفحہ ۱۶۶ ۔

۴ - ایضاً صفحہ ۱۲۳ ۔

اب اس سلسلے میں خود اقبال کا موقف اقبال کی زبانی سنیے ۔ اپنے ایک مضمون "سرِ اسرارِ خودی" میں جو "اسرارِ خودی" پر اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا ، خواجہ حسن نظامی مرحوم کے اعتراضات پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ :

"حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے ۔ آپ نے شاید اسے سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدۃالوجود نظر آتا ہے ۔ مولوی اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھیے وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں ، میں اس بارے میں انہی کا مقلد ہوں ۔"[1]

اقبال کے اپنے اس بیان کے بعد محققین کا یہ دعوی کہ اقبال ابن عربی کے وحدتِ وجودی نظریے کے خلاف نہیں تھے ، اس لیے کہ وہ مولانائے روم کو اپنا پیر و مرشد تسلیم کرتے ہیں حالانکہ وہ وحدتِ وجودی تھے ۔ ایک لغو دعویٰ بن کر رہ جاتا ہے ۔

اس سلسلے میں آخری دلیل میں ڈاکٹر نکلسن کے حوالے سے پیش کروں گا ۔ ڈاکٹر نکلسن ، غزالی اور رومی کا تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی وحدۃالوجودی نہ تھا ۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ رومی کے متعلق ایسا بیان ان لوگوں کے لیے موجبِ حیرت ہوگا جنھوں نے دیوان شمس تبریز کے چند اشعار پڑھے ہیں ، جہاں وہ اپنی ذات اور ذات خداوندی کی وحدت کا تذکرہ کچھ اس انداز میں کرتے ہیں کہ بظاہر وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور خود میں بھی ان کو ایسے ہی اشعار کی بنا پر وحدت وجودی سمجھا کرتا تھا جب تصوف کے متعلق میرا مطالعہ گہرا نہ تھا جیسا کہ میں نے ابن الفارض کے معاملے میں دیکھا ہے ، سالک جب اپنے آپ کو ذات خداوندی میں مدغم دیکھتا ہے تو کچھ ایسے وحدت وجودی تصورات اس کی زبان سے رواں ہو جاتے ہیں ، مثلاً ایک جگہ رومی کہتا ہے :

---

۱ ۔ مقالات اقبال از سید معینی ، صفحہ ۱۸۰ ۔

ہم وزو عیاراں منم ، ہم رنج بیماراں منم
ہم ابر و ہم باراں منم ، در باغہا باریدہ ام

یہ خیالات ضروری نہیں کہ ایسے شخص کی زبان پر جاری ہوں جو وحدتِ وجود (کے فلسفیانہ نظریہ) پر ایمان رکھتا ہو ۔ ۔ ۔

حلاج ، غزالی ، ابن الفارض اور جلال الدین رومی کا تصوف زیادہ تر شہودی ہے ۔ چند مثالیں یہ ہیں : دنیا سے نفرت اور خدا سے محبت ذات کی فنا اور خدا میں بقا ۔ تخلقوا با خلاق اللہ ان جذبات کا مقصود وہ ذات نہیں جو صفات سے بالکل عاری ہے بلکہ ایسی ذات ہے جو تمام وجود ، تمام اعمال ، تمام مادہ اور تمام قوتوں پر حاوی ہے ۔ وہ ساری بھی ہے اور کلی طور پر ماورا بھی ۔ ۔ ۔

یہی رومی ہے جو پکار اٹھتا ہے ۔

من از عالم ترا تنہا گزیدم   روا داری کہ من غمگیں نشینم
دل من چوں قلم اندر کفِ تست   ز تست ار شادمانم ور حزینم[1]

رومی کے وحدت الوجودی نہ ہونے کے متعلق میں نے کافی سے زیادہ شہادتیں مہیا کر دی ہیں اب جس کا دل نہ مانے اسے اختیار ہے کہ اپنے عقیدے پر رہے ۔

اس سے پہلے حلاج کے متعلق بھی میں نے مستند روایات نقل کر دی ہیں کہ وہ وحدت الوجودی نہیں تھا ۔ خود اقبال نے تشکیل جدید میں کہا ہے حلاج کے معاصرین اور پھر متاخرین نے اس کے نعرۂ اناء الحق کی وحدت الوجودی تعبیر کی ہے جو بالکل غلط ہے ۔[2]

---

۱ ۔ دیکھیے ڈاکٹر نکلسن کی انگریزی کتاب "تصوف میں تصورِ ذات" لاہور ، ۱۹۰۱ء صفحہ ۷۱ ، ۷۳ ۔

۲ ۔ تشکیل جدید ، صفحہ ۹۶ ۔ اس کے لیے دیکھیے عفیفی کی انگریزی کتاب ، محی الدین ابن عربی کا متصوفانہ فلسفہ ، پہلا ایڈیشن ، صفحہ ۱۳ ، ۱۵ ۔

خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اقبال وحدت‌الوجود کے خلاف تھے ۔ اگر انھوں نے مولانا روم اور حلاج کی تعریف کی ہے اور ان سے استفادہ کیا ہے تو یہ کسی طرح بھی دلیل نہیں بن سکتی کہ چونکہ یہ بزرگ وحدت‌الوجودی تھے ، اس لیے اقبال وحدت‌الوجودی تھا ۔ حالانکہ جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے یہ دونوں بزرگ وحدتِ وجودی کسی طرح بھی نہیں تھے ۔

اقبال۔اپنے خطوط کے آئینے میں

مولوی عبدالحق صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے :

"خط دلی خیالات وجذبات کا روزنامچہ اور اسرارِ حیات کا صحیفہ ہے۔ اس میں وہ صداقت و خلوص ہے جو دوسرے کلام میں نظر نہیں آتا ۔ ۔ ۔ ۔ خطوں سے انسان کی سیرت کا جیسا اندازہ ہوتا ہے وہ کسی دوسرے ذریعے سے نہیں ہو سکتا ۔"

یہی صحیح بھی ہے ۔ خطوں میں انسان اپنے جذبات سادگی اور بے ساختگی کے ساتھ ظاہر کرتا ہے اور جو بات جس طرح دل میں آتی ہے کہہ ڈالتا ہے ۔ اس کے برعکس مضامین اور مقالوں میں انسان کا غور و فکر تحریر کی صورت اختیار کرتا ہے یہاں دل سے زیادہ دماغ کی نمائش ہوتی ہے اس لیے مقالات میں لکھنے والے کی شخصیت اتنی اجاگر نہیں ہوتی جیسی خطوط میں روشن ہوتی ہے ۔ یہی بات علامہ اقبال کے خطوط پر صادق آتی ہے ان خطوط سے ان کی سیرت کے چند در چند پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے اور بہت سی ایسی باتیں سامنے آتی ہیں جن کا دوسرے ذرائع سے علم نہیں ہو سکتا تھا ۔

اقبال کے خطوں کو پڑھ کر بہت سی علمی ، ادبی ، تاریخی اور فلسفیانہ مسائل واضح ہو جاتے ہیں اور ان کے علمی و ادبی ذوق کی گہرائی وگیرائی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہاں ان کے ذہن کی روشنی کے ساتھ ان کے جذبے کی گرمی بھی نمایاں نظر آتی ہے ۔ بعض ایسی باتیں بھی ہیں جن کی طرف ان کی شاعری میں محض اشارے ملتے ہیں مگر خطوں میں وہ

زیادہ وضاحت سے بیان ہوئی ہیں ۔ اس لیے اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے کے لیے ان کے مکاتیب کا مطالعہ از بس مفید ہے ۔

شیخ عطاءاللہ صاحب کے مرتب کردہ مکاتیب اقبال کی دو جلدیں چھپ چکی ہیں ۔ علامہ کے خطوط کے بعض دوسرے مجموعے بھی سامنے آ چکے ہیں ۔ چنانچہ آپ کے مکتوب الیہ حضرات میں امراء و وزراء بھی ہیں اور علماء مشائخ بھی ، ادیب اور اُستاد بھی ہیں اور سیاسی رہنما بھی، احباب بھی اور عقیدت مند بھی ۔ ایسے خطوط بھی ہیں جن میں آپ نے علمی و ادبی ، مذہبی ، تاریخی اور سیاسی مسائل میں دوسروں کی رہنمائی کی ہے اور ایسے بھی جن میں آپ نے خود کسی بزرگ سے کوئی بات پوچھی ہے ۔ ان دونوں صورتوں میں اور ایسے تمام خطوط سے شائقین کو بیش بہا فوائد حاصل ہوتے ہیں ۔

علامہ اقبال جیسی عظیم‌الشان ہستیاں صدیوں میں پیدا ہوتی ہیں ۔ آپ کو اپنی زندگی ہی میں جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ بھی ہر ایک کو نہیں حاصل ہوا کرتی ۔ اس صدی کے سبھی ارباب کمال اور اصحاب فکر و نظر آپ کے مداح اور قدردان ہیں ۔ شبلی نے آپ کو ملک الشعراء کہا ۔ آزاد بلگرامی نے حسان الہند کا خطاب دیا ، مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے امام العصر کہہ کر پکارا ، خواجہ حسن نظامی نے ترجمان حقیقت کے لقب سے یاد کیا اور قوم نے حکیم‌الامت اور مفکر اعظم کے خطاب دیے لیکن آپ کی فطرت میں جو غیر معمولی سادگی ، تواضع اور انکسار تھا اُس میں آخر تک فرق نہ آیا ۔

جن لوگوں نے آپ کو دیکھا ہے وہ اس کی شہادت دیتے ہیں لیکن آپ کے خطوط سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے ۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی کو لکھتے ہیں :

”میرے کلام کی مقبولیت محض فضل ایزدی ہے ورنہ اپنے آپ میں کوئی ہنر نہیں دیکھتا اور اعمال صالح کی شرط بھی مفقود ہے ۔“

اس کی ایک دلچسپ گواہی ایک اور خط سے ملتی ہے جو میجر سعید محمد خاں کو اس وقت لکھا گیا تھا، جب انھوں نے مسلمان نوجوانوں کی تربیت کے لیے علامہ اقبال کے نام پر ایک فوجی اسکول قائم کرنے کی تجویز کی تھی۔ علامہ ان کو لکھتے ہیں:

"ایک معمولی شاعر کے نام سے فوجی اسکول کو موسوم کرنا کچھ زیادہ موزوں نہیں معلوم ہوتا۔ میں تجویز کرتا ہوں کہ آپ اس فوجی اسکول کا نام "ٹیپو فوجی اسکول" رکھیں۔ ٹیپو ہندوستان کا آخری مسلمان سپاہی تھا، جس کو ہندوستان کے مسلمانوں نے جلد فراموش کر دینے میں بڑی نا انصافی سے کام لیا ہے۔ جنوبی ہندوستان میں جبکہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے اس عالی مرتبت مسلمان سپاہی کی قبر زندگی رکھتی ہے، بہ نسبت ہم جیسے لوگوں کے جو بظاہر زندہ ہیں یا اپنے آپ کو زندہ ظاہر کر کے لوگوں کو دھوکا دیتے رہتے ہیں۔"

اللہ اکبر کیا تواضع اور انکسار ہے! سچ پوچھیے تو اس انکساری میں اقبالؒ کی بزرگی اور عظمت پوشیدہ ہے۔

آپ شہرت، نمائش، منافقت اور ریاکاری سے کوسوں دور تھے۔ محترمہ عطیہ فیضی صاحبہ کو لکھتے ہیں:

"شمالی ہندوستان میں میری ذات سے عقیدت و احترام کے فقدان سے آپ کو انتہائی قلق ہوا۔ یقین مانیے مجھے دوسروں کے احترام کی پروا نہیں۔ میں دوسروں کی واہ وا پر زندہ رہنے کا قائل نہیں۔"

خواجہ نظامی صاحب کو لکھا تھا:

"اس خط کا مقصد شکایت نہیں اور نہ یہ کہ اقبال کے کام کا اشتہار ہو۔ حسن نظامی کو خوب معلوم ہے کہ اس کا دوست اشتہار پسند مزاج لے کر دنیا میں نہیں آیا، مگر یہ مقصد اس خط کا ضرور ہے کہ واقف حال دوست کی غلط فہمی دور ہو تاکہ اقبال کی وقعت اپنے دوست کی نگاہوں میں کم نہ ہو کہ اس نے مسلمانان ہند کی بیداری میں حصہ نہیں لیا۔"

عطیہ فیضی صاحبہ کو کس زور اور جوش سے لکھا ہے :

"لوگ ریاکاری سے عقیدت رکھتے ہیں اور اسی کا احترام کرتے ہیں ۔ میں ایک بے ریا زندگی بسر کرتا ہوں اور منافقت سے کوسوں دور ہوں ۔ اگر ریاکاری اور منافقت ہی میرے لیے وجہ حصولِ احترام و عقیدت ہو سکتی ہے ، تو خدا کرے میں اس دنیا سے بے تعلق اور بیگانہ جاؤں کہ میرے لیے ایک آنکھ بھی اشکبار اور ایک زبان بھی نوحہ خواں نہ ہو ۔"

نواب صدر یار جنگ مرحوم نے اقبال نامہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ :

"اصل امتیاز جو آئندہ ترقی و سربلندی کی پشین گوئی کر رہا تھا ، وہ ان کا ذوقِ معرفتِ ادبی تھا جو عمیق تھا ۔ ہمہ گیر تھا ۔ اس کا راز سنیے - اسی کے نہ ہونے سے ہماری علمی مجلسیں بے کیف ہیں ۔ راز یہ تھا کہ اقبال کو خوش بختی سے کالج میں علمائے سلف کی یادگار اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے ایک بزرگ مولانا سید میر حسن صاحب کی شاگردی کی سعادت حاصل ہوئی ۔ اس میں شک نہیں کہ یورپ کی صحبت و تعلیم نے سونے پر سہاگہ کا کام دیا ، مگر سونا پرانی کان کا تھا ۔ آج کے تعلیم یافتہ سہاگہ ڈالتے ہیں مگر سونا کہاں !—جلا آ جاتی ہے جوہر نہیں نکھرتے ۔"

حضرت علامہ کو خود اس حقیقت سے اتفاق تھا ۔ آپ نے اپنے ان شفیق استاد کی بابت کہا ہے :

وہ شمع بارگہ خاندان مرتضوی
رہے گا مثل حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ‌داں مجھ کو

اسی طرح اقبال نے اپنے والد مرحوم سے بھی فیض حاصل کیا تھا ۔ اکبر الہ آبادی کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"واقعی آپ نے سچ فرمایا کہ ہزار کتب خانے ایک طرف اور باپ کی نگاہ شفقت ایک طرف ۔ اسی واسطے جب کبھی موقع ملتا ہے ان کی خدمت میں حاضر ہوتا ہوں اور پہاڑ جانے کے بجائے ان کی گرمیِ صحبت سے مستفید ہوتا ہوں ۔"

عالموں اور بزرگوں سے فیض حاصل کرنے کو اقبال کیسی اہمیت دیتے تھے ، اس کا اندازہ اکبر الہ آبادی کے نام کے ایک خط سے بھی ہوتا ہے ، ان کے لڑکے ہاشم کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

"کس قدر خوش نصیب لڑکا ہے کہ پیران مشرق سے فیض کی نظر لے رہا ہے ۔ یہی صبغت اللہ ہے ۔ اب کوئی دن جاتا ہے کہ پیرانِ مشرق دنیا میں نہ رہیں گے اور آئندہ زمانے کے مسلمان بچے نہایت بدنصیب ہوں گے ۔"

اقبال کو ملتِ اسلامیہ کے زوال کا شدید غم تھا اور مسلمان جس طرح دین و مذہب سے دور ہوتے جا رہے تھے اس کا بھی ان کو سخت صدمہ تھا ۔ انھوں نے اپنے پیغام سے مسلمانوں میں ایک نئی زندگی اور نئی روح پھونکنے کی کوشش کی تھی ۔ ایک خط میں سراج الدین پال صاحب کو لکھتے ہیں :

"حدیث میں آتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے تو اسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے ۔ افسوس ہے کہ مسلمان مردہ ہیں ، انحطاط ملی نے ان کے تمام قویٰ کو شل کر دیا ہے ۔ مگر ہمیں اپنے ادائے فرض سے کام ہے ، ملامت کا خوف رکھنا ہمارے مذہب میں حرام ہے ۔"

اس خط سے پندرہ برس کے بعد ایک خط میں مولوی صالح محمد صاحب کو لکھا ہے :

"مجھ کو یہ خیال ہمیشہ روحانی تکلیف دیتا ہے کہ آنے والی مسلمان نسل کے قلوب ان واردات سے یکسر خالی ہیں جن پر میرے افکار کی اساس ہے ۔"

اقبال کو خدا نے خاص اوصاف و کمالات سے نوازا تھا ۔ قناعت اور بے نیازی کے ساتھ حق گوئی اور بے باقی آپ کی فطرت کے جوہر تھے ۔ دنیا کی ہوس اور جاہ و منصب کے لالچ سے آپ کو خدا نے محفوظ رکھا تھا ۔ اصلاحِ قوم کا جو کام آپ نے اپنے ذمے لیا تھا ، اُس کو آخر تک بحسنِ خوبی انجام دیتے رہے ۔ جب علامہ کو انگریز حکومت کی طرف سے "سر" کا خطاب ملا تھا تو آپ کے مداحوں نے پرجوش مبارکبادیں دیں ، دوسری طرف بعض عقیدت مندوں کو شک ہونے لگا کہ اب اقبال بھی ٹوڈی ہو گئے ، اب ان کے منہ سے انگریز کے خلاف کیوں کوئی بات نکلے گی ۔ اقبال گوشہ نشین اور اشتہاری دنیا سے دور رہنے والے آدمی تھے اس لیے ان کی طرف سے اس بارے میں کوئی ایک بھی بیان شائع نہیں ہوا لیکن آج ان کے خطوط سے ان دونوں باتوں پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔ میر غلام بھیک مرحوم کو لکھتے ہیں :

"میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دیتا مگر جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں ، اس دنیا میں اس قسم کے واقعات احساس سے فروتر ہیں ۔ سینکڑوں خطوط اور تار آئے اور آ رہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان چیزوں کو کیوں گراں قدر جانتے ہیں — باقی رہا وہ خطرہ جس کا آپ کے قلب کو احساس ہوا ہے ، سو قسم ہے خدائے ذوالجلال کی کہ جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں ، دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی ۔ انشا اللہ ۔"

یہی جذبۂ خلوص اور جوش تھا جو اقبال کی رگ رگ میں بھرا ہوا تھا ۔ اس نے اُن کے پیام میں بے پناہ سوز و گداز اور درد و اثر پیدا کر دیا تھا ۔ اسلام کی تعلیمات کا سرچشمہ قرآن پاک ہے ۔ اقبال نے اپنے پیام میں قرآن کو پڑھنے اور اس سے نورِ ہدایت حاصل کرنے پر بڑا زور دیا ہے ۔ وہ خود بھی کلام پاک سے فیض حاصل کرتے رہتے تھے ۔ ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھا تھا :

" واعظ قرآن بننے کی اہلیت تو مجھ میں نہیں ہے ' ہاں اس مطالعہ سے اپنا اطمینانِ خاطر روز بروز ترقی کرتا جاتا ہے ۔"

نیازالدین خاں صاحب کو لکھتے ہیں :

"قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تاکہ قلب محمدی نسبت پیدا کرے ۔ اس نسبت محمدیہ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معنی بھی آتے ہوں ، خلوص دل کے ساتھ محض قرأت کافی ہے ۔"

دیکھیے پرانا خیال کہ : "قرآن پڑھنے کے لیے فرض نہیں کہ اس کے معنی بھی آتے ہوں ۔" حضرت علامہ نے کس زور کے ساتھ بیان کیا ہے اور کیسا کچھ مفید بتایا ہے۔ جو لوگ عربی نہ جاننے اور قرآن کے مطالب نہ سمجھ سکنے کو قرآن نہ پڑھنے کا بہانہ بناتے ہیں انہیں توبہ کرنی چاہیے کہ اس طرح وہ عام مسلمانوں کو اتنی بڑی نعمت سے محروم کیے دیتے ہیں ۔

اسی اقبال کو ایک سچے اور دردمند مسلمان کی مانند رسول پاک صلعم سے عقیدت اور عشق تھا اور حرمین شریفین کی زیارت کا ہمیشہ شوق رہا - ۱۹۱۱ء میں اکبر الہ آبادی کو لکھا تھا :

"خدا آپ کو اور مجھ کو بھی زیارت روضہ رسول ؐ نصیب کرے مدت سے یہ آرزو دل میں پرورش پا رہی ہے - دیکھیے کب جوان ہوتی ہے ۔"

اس کے ۲۶ سال بعد ۱۹۳۷ء میں ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کو لکھا :

"اگر توفیق الٰہی شامل حال رہی تو مکہ ہوتا ہوا ممکن ہے مدینہ تک پہنچ سکوں - اب مجھ ایسے گنہگاروں کے لیے آستان رسالت ؐ کے سوا اور کہاں جائے پناہ ہے ۔"

دنیا کے بکھیڑوں اور بیماریوں نے علامہ کو اس مقدس سفر کا کبھی موقع نہ آنے دیا۔ اس خط سے اگلے سال میں تو وہ عالمِ جاودانی کو سدھار

گئے لیکن جب وہ گول میز کانفرنس کی شرکت سے واپسی میں اس سے چند سال قبل ممالک اسلامیہ کی سیاحت کو گئے تھے، تو ان کے لیے حرمین شریف کی زیارت کا بڑا اچھا موقع تھا لیکن اس وقت بھی نہ جا سکے تھے۔ سبب خود انھی سے سنیے۔ مولانا صالح محمد صاحب تونسوی کو لکھتے ہیں :

''مدینۃالنبی کی زیارت کا قصد تھا مگر میرے دل میں یہ خیال جاگزیں ہو گیا کہ دینوی مقاصد کے لیے سفر کرنے کے ضمن میں حرم نبوی کی زیارت کی جرأت کرنا سوء ادب ہے۔ اس خیال نے باز رکھا ورنہ کچھ مشکل امر تھا۔ یروشلم سے سفر کرنا آسان ہے۔''

یہ تھا شاعراسلام کا جذبۂ محبت اور معیارِ آدابِ زیارت۔ سبحان اللہ حرم پاک کا کیا احترام ملحوظ ہے !!

خطوط میں اکثر کاتب یا مکتوب الیہ کے کچھ ایسے نجی احوال آ جاتے ہیں جن کا دوسرے ذرائع سے علم ممکن نہیں ہوتا۔ اقبال کی شب بیداری اور تہجد گزاری کا حال بھی ہمیں ان کے خطوط ہی سے معلوم ہوتا ہے۔ مہاراجہ سر کشن پرشاد کو لکھتے ہیں :

''سردی آ رہی ہے۔ صبح چار بجے کبھی تین بجے اٹھتا ہوں۔ پھر اس کے بعد نہیں سوتا، سوائے اس کے کہ کبھی مصلے پر اونگھ جاؤں۔''

انھی کو ایک اور خط میں لکھا ہے :

''بندۂ رو سیاہ کبھی کبھی تہجد کے لیے اٹھتا ہے اور بعض دفعہ تمام رات بیداری میں گزر جاتی ہے۔ سو خدا کے فضل وکرم سے تہجد سے پہلے بھی اور بعد میں بھی دعا کروں گا کہ اس وقتِ عبادت الٰہی میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے کیا عجب ہے، کہ دعا قبول ہو جائے۔''

اقبال ساری دنیا کی نجات کا راز صرف اسلام میں پوشیدہ سمجھتے

تھے ۔ انھوں نے اپنی تصنیفات میں جا بجا اس پیغام پر بہت زور دیا ہے ۔ اسی لیے اقبال کے پیام کو سمجھنے کے لیے اسلامی تعلیمات کا مطالعہ بے حد ضروری ہے ۔ ایک خط میں پروفیسر آل احمد سرور کو لکھتے ہیں :

"میرے نزدیک فاشزم ، کمیونزم یا زمانۂ حال کے دوسرے ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے ۔ میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے ۔"

اقبال کا دردمند دل اس بات سے بہت کڑھتا تھا کہ مسلمان قوم ، جس کو ساری دنیا کی رہنمائی کا منصب دیا گیا تھا ، خود ہی تعلیمات اسلام سے بیگانہ ہو چکی ہے اور ان میں ہر طرح کی برائیاں اور باہمی مخالفتیں جڑ پکڑے ہوئے ہیں لیکن ایک دوربین مفکر کی حیثیت سے ان کو مسلمانوں کی حالت سے مایوسی نہ تھی ۔ ایک خط میں پروفیسر اکبر منیر کو لکھتے ہیں :

"مغربی اور وسطی ایشیا کی مسلمان قومیں اگر متحد ہو گئیں تو بچ جائیں گی اور اگر ان کے اختلافات کا تصفیہ نہ ہو سکا تو اللہ حافظ ہے ۔ مضامینِ اتحاد کی سخت ضرورت ہے ۔ میرا مذہبی عقیدہ یہی ہے کہ اتحاد ہو گا اور دنیا پھر ایک دفعہ جلالِ اسلامی کا نظارہ دیکھے گی ۔"

اقبال نے اپنے پیغام کے لیے اردو سے زیادہ فارسی سے کام لیا ہے لیکن سچ یہ ہے کہ انھوں نے اردو کے دامن کو بھی اپنے جواہر پاروں سے کچھ کم مالا مال نہیں کیا ۔ اقبال کو اردو زبان سے خاص شغف تھا اور انھوں نے اردو کی خدمت و اشاعت کر کے خود اردو کو گراں بارِ احسان بنایا ہے ۔ ۱۹۳۶ء میں مولوی عبدالحق صاحب کو ایک خط میں لکھتے ہیں :

"اردو کانفرنس کی تاریخوں تک کے سفر کے قابل ہو گیا تو انشا اللہ ضرور حاضر ہوں گا لیکن اگر حاضر نہ بھی ہو سکا تو یقین جانیے

کہ اس اہم معاملے میں کلیتہً آپ کے ساتھ ہوں ۔ اگرچہ میں اردو زبان کی بحیثیت زبان خدمت کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تاہم میری لسانی عصبیت دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں ہے ۔"

اسی خط میں آگے چل کر بڑی دلچسپ محل نظر اور قابلِ غور بات کہتے ہیں :

"مسلمانوں کو اپنے تحفظ کے لیے جو لڑائیاں آئندہ لڑنی پڑیں گی ، ان کا میدان پنجاب ہو گا ۔ پنجابیوں کو اس میں بڑی بڑی دقتیں پیش آئیں گی کیونکہ اسلامی زمانے میں یہاں کے مسلمانوں کی مناسب تربیت نہیں کی گئی ۔ مگر اس کا کیا علاج کہ آئندہ رزم گاہ یہی سرزمین معلوم ہوتی ہے ۔"

ایک اور خط میں انجمن ترقی اردو کی بابت مولوی صاحب کو لکھا تھا :

"آپ کی تحریک سے مسلمانوں کا مستقبل وابستہ ہے ۔ بہت سے اعتبار سے یہ تحریک اُس تحریک سے کسی طرح کم نہیں جس کی ابتدا سرسید رحمتہ اللہ علیہ نے کی تھی ۔"

مولوی عبدالحق صاحب ہی کے نام کے ایک اور خط کا یہ جملہ علامہ اقبال کی اردو دوستی پر کسی قدر روشنی ڈالتا ہے ۔ لکھتے ہیں :

"کاش میں اپنی زندگی کے باقی دن آپ کے ساتھ رہ کر اردو کی خدمت کر سکتا لیکن افسوس ایک تو علالت پیچھا نہیں چھوڑتی دوسرے بچوں کی خبر گیری اور ان کی تعلیم و تربیت کے فکر و افکار دامن گیر ہیں ۔"

اقبال نے مسلمانوں کو سرگرم عمل بننے کا بار بار پیغام دیا ہے اور اسی سلسلے میں جا بجا شاہین کو مثال کے طور پر پیش کیا ہے ۔ پروفیسر ظفر احمد صدیقی کو اس تمثیل کے لیے شاہین کو خاص طور پر انتخاب کرنے کا سبب بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :

"شاہین کی تشبیہہ محض شاعرانہ تشبیہہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) عظمت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے۔" اور یہی وہ خوبیاں ہیں جو اقبال کے نزدیک ایک مرد مومن میں پائی جانی ضروری ہیں۔

علامہ اقبال کے جو خطوط قائداعظم رحمتہ اللہ علیہ کے نام ہیں ان سے علامہ کی عملی زندگی اور ان کی مفکرانہ ژرف نگہی کے وہ رخ ہمارے سامنے آتے ہیں جن سے زیادہ لوگ واقف نہیں۔

ان خطوط کے جواب جو قائداعظم نے تحریر کیے ہمارے سامنے نہ آئے ورنہ ۱۹۳۶ء اور ۱۹۳۷ء کی سیاست اور دونوں عظیم المرتب ہستیوں کے اعمال و افکار کے کئی اور رخ بھی ہمارے علم میں آ جاتے۔

علامہ کا انتقال ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو ہوا تھا۔ اس سے کئی سال پہلے سے آپ ایسی شدید علالت میں مبتلا تھے کہ عملی زندگی سے کنارہ کش ہو چکے تھے لیکن ۱۹۳۵ء کے ایکٹ کے نفاذ کے بعد اس برصغیر کی سیاسی فضا اتنی پیچیدہ نازک اور اہم ہو گئی تھی کہ بستر پر ان سے خاموش نہ لیٹا جا سکا اور قائداعظم کے دوش بدوش آپ نے اسلامی ہند کی سیاسی جدوجہد میں اہم حصہ لیا۔ اقبال کے ان خطوں کو سمجھنے کے لیے اس وقت کا سیاسی پس منظر جاننا ضروری ہے۔

۱۹۳۵ء کی اصلاحات کے ماتحت ہندوستان کو حکومت خود اختیاری کا جو حصہ دینا تجویز ہوا تھا اس کا اعلان ہو چکا تھا اور ملک کی سیاسی جماعتیں آئندہ انتخاب میں حصہ لینے اور اپنی دینی راہ عمل متعین کرنے میں مصروف تھیں۔ ان حالات میں قائداعظم ۲۴ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو انگلستان سے واپس آئے اور آپ نے اسلامیان ہند کو ایک مرکز پر جمع کرنے کے لیے جدوجہد شروع کی۔

۱۹۳۶ء میں قائداعظم نے مختلف صوبوں کا دورہ کر کے مسلم لیگ

کو از سر نو منظم کرنا شروع کیا ۔ اس وقت صورت یہ تھی کہ مسلمانوں کی اکثریت کے صوبوں میں الگ الگ سیاسی جماعتیں بنی ہوئی تھیں جن کی تشکیل صوبائی مقاصد کے ماتحت صوبائی مصلحتوں کی بنا پر کی گئی تھی ۔ چنانچہ بنگال ، پنجاب ، سرحد اور سندھ جیسے اہم صوبوں میں ایسے بہت کم لوگ تھے جنھوں نے قائداعظم کی آواز پر لبیک کہا اور مسلم لیگ کی جدید تنظیم میں کوئی دلچسپی لی ۔

علامہ اقبال ان دنوں بستر علالت پر تھے مگر آپ نے قائداعظم کا ساتھ دینا منظور کیا اور آپ ہی پنجاب کی صوبائی لیگ کے صدر مقرر ہوئے ۔ اس وقت پنجاب میں یونینسٹ پارٹی کا ڈنکہ بج رہا تھا لیکن اقبال کے ذاتی اثر اور مسلسل کام سے کئی با اثر حضرات مسلم لیگ میں شامل ہو گئے ۔ اس وقت تک محمد علی جناح کو ''قائداعظم'' کا لقب قوم کی طرف سے نہیں ملا تھا لیکن اقبال کی بصارت و بصیرت نے ان کو بتا دیا تھا کہ قوم کی کشتی کا آئندہ کھیون ہار یہی شخص ہوگا ۔

''علامہ اقبال نے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں قائداعظم کو لکھا تھا کہ :

''اسلامی ہندوستان کو امید ہے کہ اس نازک دور میں آپ کی فطانت و فراست ہماری موجودہ مشکلات کا کوئی حل تجویز کر سکے گی ۔''

اس کے مہینہ بھر بعد ۲۱ جون کے خط میں اور زیادہ صاف الفاظ میں لکھا :

''اس وقت مسلمانوں کو اس طوفان بلا میں جو شمالی مغربی ہندوستان اور شاید ملک کے گوشے گوشے سے اٹھنے والا ہے صرف آپ ہی کی ذات گرامی سے رہنمائی کی توقع ہے ۔''

علامہ اقبال کو قائداعظم کی ذات پر پورا اعتماد تھا چنانچہ اسلامی سیاست کے اس بحرانی اور نازک دور میں آپ نے ان سے پورا تعاون کیا ۔ ۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء کے خط میں لکھتے ہیں :

"ہندوستانی مسلمان آپ سے متوقع ہیں کہ اس پر آشوب زمانے میں آپ ان سے مستقبل سے متعلق ان کی کامل اور واضح رہنمائی فرمائیں گے۔"

۱۹۳۵ء کے ایکٹ کے ماتحت ۱۹۳۶ء میں نئے انتخابات ہونے والے تھے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلمان رہنماؤں نے علیحدہ علیحدہ جماعتیں بنا رکھی تھیں، جن کا لائحہ عمل ان کے صوبوں ہی میں محدود تھا۔ علامہ اقبال کو قائداعظم کی اس رائے سے پورا اتفاق تھا کہ اس وقت تمام مسلمانوں کو ایک کل ہند پالیسی اور پروگرام پر عمل کرنا ضروری ہے۔ آپ نے ۹ جون ۱۹۳۶ء کے خط میں قائداعظم کو لکھا تھا :

"مرکزی اسمبلی کے لیے بالواسطہ انتخاب نے ہمارے لیے یہ لازم کر دیا ہے کہ صوبائی اسمبلیوں کے مسلمان نمائندے ایک کل ہند پالیسی اور پروگرام پر متحد ہو جائیں تاکہ وہ مرکزی اسمبلی میں صرف ایسے لوگوں کو بھیج سکیں جو مرکزی اسمبلی میں اسلامی ہند کے ان مرکزی مسائل کی تائید و حمایت کریں جو ہندوستان کی دوسری بڑی قوم کی حیثیت سے مسلمانوں سے متعلق ہوں۔"

جون ۱۹۳۶ء میں مسلم لیگ پارلیمنٹری بورڈ کا پہلا جلسہ لاہور میں طلب کیا گیا۔ علامہ اقبال اور قائداعظم کے باہمی اعتماد اور تعاون کا اس امر سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال نے (غالباً ان کی خواہشات کے مطابق) بورڈ کے مجوزہ مشن کی بابت اپنے خیالات ایک مسودہ کی شکل میں بھیج دیے اور اپنے ۹ جون کے خط میں دوسرے ضروری مشورے بھی دیئے۔ اس خط کا یہ حصہ سنیے، لکھتے ہیں :

"اسلامی وقف سے متعلق قانون (جیسا کہ مسجد شہید گنج نے ضرورت کا احساس کرایا ہے) اور اسلامی ثقافت، زبان، مساجد اور قانونِ شریعت سے متعلق مسائل پر بھی (پارلیمنٹری بورڈ کے) بیان میں توجہ کرنا ضروری ہے۔"

علامہ اقبال چاہتے تھے کہ ۱۹۳۷ء میں مسلم لیگ کونسل کا اجلاس لاہور میں منعقد ہو لیکن یونینسٹ جماعت کے رہنماؤں نے ایسا نہ ہونے دیا اور کونسل کا اجلاس ٹلتا رہا۔ آخر اکتوبر ۱۹۳۷ء میں یہ تاریخی جلاس لکھنؤ میں منعقد ہوا۔ علامہ اقبال اپنے خیالات اور مشوروں سے قائداعظم کو برابر مطلع کرتے رہتے تھے۔ اجلاس لکھنؤ سے پہلے ۷ اکتوبر کے خط کا یہ حصہ بڑا دلچسپ ہے۔ لکھتے ہیں:

"مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو مضطرب کر رکھا ہے۔ لیگ کے مقاصد کے لیے مسلمان عوام سے رابطہ پیدا کرنے کا ہمارے لیے یہ ایک نادر موقع ہے۔ مجھے امید ہے کہ لیگ اس مسئلے پر ایک مناسب قرار داد ہی منظور نہیں کرے گی بلکہ کوئی ایسی راہ عمل بھی معین کی جائے گی جس میں مسلم عوام بڑی تعداد میں شامل ہو سکیں۔"

اس خط کے آخری جملوں سے اقبال کے جوش و ایثار اور اسلامی خدمت کے جس جذبے کا اظہار ہوتا ہے وہ یاد رکھنے کے قابل ہے لکھا تھا:

"ذاتی طور پر کسی ایسے امر کے لیے جس کا اثر ہندوستان اور اسلام دونوں پر پڑتا ہو، جیل جانے کے لیے تیار ہوں۔ ایشیا کے دروازے پر ایک مغربی چھاؤنی کا مسلط کیا جانا اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے خطرناک ہے۔"

۱۹۳۰ء میں مسلم کانفرنس الہ آباد کی صدارت کرتے ہوئے علامہ اقبال نے اس برصغیر کے شمال مغربی حصوں میں اسلامی ریاست قائم کرنے کی تجویز پیش کی تھی مگر قائداعظم کے نام کے خطوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں آپ نے اس تجویز کو زیادہ وسعت دے دی تھی۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"اسلامی ہندوستان میں ان کا حل بآسانی رائج کرنے کے لیے ملک کی

تقسیم کے ذریعے ایک سے زائد اسلامی ریاستوں کا قیام از بس لازم ہے۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آ گیا ہے۔"

۲۱ جون کو خط میں لکھتے ہیں :

"ہندوستان میں قیام امن اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبہ و تسلط سے بچانے کی واحد ترکیب اس طریق پر جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے مسلم صوبوں کو ایک جداگانہ وفاق میں اسلامی اصلاحات کا نفاذ ہے۔ شمالی مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو ہند اور بیرون ہند کی دوسری قوموں کی طرح حق خود اختیاری سے کیوں کر محروم کیا جا سکتا ہے ؟"

اس خط کے آخر میں یہ واضح فیصلہ اور دلچسپ انکشاف فرماتے ہیں :

"ہندوستان کا حل نسلی ، مذہبی اور لسانی میلانات کی بنا پر ملک کی مکرر تقسیم پر منحصر ہے۔ اکثر برطانوی مدبر بھی اسی نظریے کو مانتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ انگلستان سے میری روانگی کے وقت لارڈ لودین نے مجھ سے کہا تھا کہ ہندوستان کی مشکلات کا حل تو تمہاری اسکیم میں موجود ہے لیکن اس کے بار ور ہونے کے لیے پچیس سال کی مدت درکار ہو گی۔"

قائداعظم ایک عملی آدمی تھے اور کوئی قدم اس وقت تک نہ اٹھاتے تھے جب تک اس کے لیے راہ اچھی طرح ہموار نہ کر لیں۔ اس لیے پاکستان کا یہ تصور ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کی تاریخی قرار داد سے قبل مسلمانوں کا نصب العین نہ بن سکا۔ یوم اقبال کے ایک پیغام میں قائداعظم نے علامہ اقبال کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے واضح طور پر کہا تھا :

"ایک عظیم شاعر اور فلسفی ہونے کے ساتھ اقبال ایک با عمل سیاست دان بھی تھے اور انہیں اسلام کے نصب العین پر پورا اعتقاد اور اعتماد تھا۔ وہ ان معدودے چند اشخاص میں تھے جنھوں نے

ہندوستان کے شمال مغربی اور شمال مشرق علاقوں میں جو تاریخی حیثیت سے مسلمانوں کا وطن بنے رہے ہیں، ایک اسلامی ریاست قائم کرنے کا سب سے پہلے تصور کیا تھا۔"

علامہ اقبال نے قائداعظم کے نام کے ان خطوں میں بعض اور دلچسپ اور اہم مسائل پر بھی واضح اظہار خیال کیا ہے، مثلاً معاش کا مسئلہ ہمارے ذہنوں کو بہت کچھ الجھاتا ہے۔ اقبال اس کا کامیاب حل صرف اسلامی قوانین میں پاتے ہیں اور اس لیے بھی یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اسلامی ریاست قائم کی جائے جہاں اسلامی احکام جاری ہوسکیں۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط کے بعض حصے سنیے۔ فرماتے ہیں:

"سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیوں کر نجات دلائی جا سکتی ہے۔۔۔۔ خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس مسئلے کا حل موجود ہے اور فقہ اسلامی کا ضروریات حاضرہ کو سامنے رکھ کر مطالعہ دوسرے مسائل کا حل بھی پیش کر سکتا ہے۔ شریعت اسلامی کے مفصل اور گہرے مطالعے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اسلامی قانون کو صحیح طور پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے مگر مصیبت یہ ہے کہ کسی ایک آزاد اسلامی ریاست یا ایسی چند ریاستوں کی عدم موجودگی میں اسلامی شریعت کا نفاذ اس ملک میں ناممکن ہے۔ سالہا سال سے میرا یہی عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میں مسلمانوں کے افلاس اور ہندوستان کے امن کا بہترین حل یہی سمجھتا ہوں،۔۔۔ اسلام کے سوشل ڈیماکریسی کی کسی موزوں شکل میں ترویج، جب اسے شریعت کی تائید اور موافقت حاصل ہو حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ یہ تو اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے لیکن جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں اسلامی ہندوستان میں ان مسائل کا حل بآسانی رائج کرنے کے لیے ملک کی تقسیم کے ذریعے ایک یا زیادہ اسلامی ریاستوں کا قیام اشد ضروری ہے۔"

علامہ اقبال کے خیالات اور نظریات ان کے طویل مطالعہ اور عمیق غور و فکر کا نتیجہ تھے - انھوں نے مشرقی اور مغربی علوم سے کافی استفادہ کیا تھا لیکن وہ جن نتائج تک پہنچتے تھے وہ ان کی اپنی کاوش کا صلہ تھے اور ان کی روح رواں اسلامی تعلیمات تھیں - علامہ کی بیباکی اور حق گوئی ، صداقت شعاری اور راست گفتاری ہر وقت اور ہر مرحلے پر قوم کی رہنمائی کرتی رہی - انھوں نے ہمیشہ وہی کہا جسے سچ سمجھا اور قوم کے لیے مفید جانا - پھر یہ کہ اس میں کبھی کسی صلے کی توقع نہ کی لیکن کتنی باتیں ہیں جو ہمیں معلوم نہیں اور اس لیے ہم غلط نتائج تک پہنچتے ہیں -

خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں (جس کا کچھ حصہ پہلے آ چکا ہے) علامہ اقبال لکھتے ہیں :

''مسلمانان ہندوستان کی بیداری کے پانچ اسباب جو آپ نے اس ہفتے کے ''توحید'' میں ارقام فرمائے ہیں بالکل بجا ہیں لیکن آپ نے یہ نہیں لکھا کہ اقبال جس نے اسلامی قومیت کی حقیقت کا راز اس وقت منکشف کیا جب ہندوستان والے اس سے غافل تھے اور جس کے اشعار کی تاریخ زمیندار، کامریڈ ، بلقان ، طرابلس اور نواب وقارالملک کی حق گوئی کی تاریخ سے پہلے کی ہے کس کا خوشہ چیں ہے ؟''
(آخر میں کیا خوب شعر نقل کیا ہے) :

''بکلام بیدل اگر رسی مگزر ز جادۂ منصفی
کہ کسے نمی طلبد ز تو صلۂ دگر مگر آفرین''

بیدل کا شعر اقبال نے محض ادبی ذوق کی خاطر نقل نہیں کیا تھا بلکہ وہ پہلے ہی اس خط میں لکھ چکے تھے کہ ''اس خط کا مقصد شکایت نہیں'' پھر یہ کہ احقاقِ حق کسی وقت بھی ہو ، اس کے مستحسن ہونے میں کسے کلام ہو سکتا ہے !

ہماری عام ناواقفیت اور کسی کو گھٹانے یا کسی کو بڑھانے کی

بیسوں مثالیں سب کے سامنے ہیں لیکن جب بات حد سے بڑھ جائے تو دکھ ضرور ہوگا۔ اس کی ایک اور پرلطف مثال سنیے: مولوی فضل الدین احمد الہلال کے مینجر تھے۔ ان کی بابت حضرت علامہ مولانا سلیمان ندوی رحمتہ اللہ علیہ کے نام کے خط میں لکھتے ہیں:

"مولانا ابوالکلام کا تذکرہ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا۔ بہت دلچسپ کتاب ہے مگر دیباچے میں فضل الدین احمد لکھتے ہیں کہ ''اقبال کی مثنویاں تحریک الہلال ہی کی آواز بازگشت ہیں'' شاید ان کو یہ معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں، نظم و نثر، انگریزی و اردو میں موجود ہیں جو غالباً مولوی صاحب کے پیش نظر نہ تھیں۔ بہر حال اس کا کچھ افسوس نہیں کہ انھوں نے ایسا لکھا۔ مقصود اسلامی حقائق کی اشاعت ہے، نہ نام آوری۔ البتہ اس بات سے مجھے رنج ہوا کہ ان کے خیال میں اقبال تحریک الہلال سے پہلے مسلمان نہ تھا۔ تحریک الہلال نے اسے مسلمان کیا۔ ان کی جسارت سے ایسا خیال مترشح ہوتا ہے۔ ممکن ہے ان کا مقصود نہ ہو۔ میرے دل میں مولانا ابوالکلام کی بڑی عزت ہے اور ان کی تحریک سے ہمدردی مگر کسی تحریک کی وقعت بڑھانے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اوروں کی دل آزاری کی جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبال کے جو مذہبی خیالات اس سے پہلے سنے گئے، ان میں اور مثنویوں میں زمین آسمان کا فرق ہے'' معلوم نہیں انھوں نے کیا سنا تھا، اور سنی سنائی بات پر اعتبار کر کے ایسا جملہ لکھا جس کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ ان لوگوں کے شایان شان نہیں جو اصلاح کے علمبردار ہوں۔"

اقتباس ذرا طویل ہو گیا، مگر اس سے بہت سی باتوں پر روشنی پڑتی ہے، جب دل دکھتا ہے، تو تلخ بات زبان سے نکل جاتی ہے لیکن اقبال نے حفظ مراتب اور لہجہ کی سنجیدگی کو برقرار رکھا ہے۔ شکایت برحق ہے اس لیے وہ سخت الفاظ استعمال کرتے تو بھی جائز ہوتا لیکن ان کی فراخ دلی کا یہ حال ہے کہ اس کے بعد کہتے ہیں:

"مجھے معلوم نہیں کہ مولوی فضل الدین صاحب کہاں ہیں ورنہ مؤخرالذکر شکایت براہِ راست ان سے کرتا۔ اگر آپ سے ان کی ملاقات ہو تو میری شکایت ان تک پہنچا دیجیے۔"

غرض اقبال کے خطوط ان کی شخصیت اور سیرت کے پوری طرح آئینہ دار ہیں اور ان میں بہت سی علمی، تاریخی، مذہبی اور فلسفیانہ مسائل پر بھی اچھی بحثیں کی گئی ہیں اس لیے اقبالیوں کے لیے ان کا مطالعہ از بس مفید اور لازم ہے۔

اقبال کی روحانی مادیت

مادے کو روحانی قرار دینا بظاہر اجتماعِ نقیضین معلوم ہوتا ہے کیونکہ عام ذہن میں مادہ اور روح دو الگ الگ اور باہم متضاد تصورات ہیں لیکن علامہ اقبال مادے اور روح کی ثنویت کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ روحانی واحدیت کے علمبردار ہیں ۔ چنانچہ وہ مادے کی اصل بھی روح ہی کو قرار دیتے ہیں ۔ اس لحاظ سے ان کی مادیت سراسر روحانیت آمیز ہے ۔ چنانچہ روحانی مادیت کی اصطلاح اقبال کے نظامِ فکر کے لحاظ سے متناقص نہیں بلکہ بامعنی ہے ۔ علامہ کے نزدیک حیات ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے ۔ یہ جو ہم اسے مختلف خانوں میں بانٹ کر اس کے اصول و قوانین دریافت کرنے یا وضع کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو محض اپنی سہولت کی خاطر — سہولت کی خاطر کی ہوئی تقسیم کو حقیقی نہیں سمجھنا چاہیے، کل پر نظر رکھنی چاہیے ۔

آئیے پہلے یہ دیکھیں کہ اقبال کائنات کا کیا تصور پیش کرتے ہیں ۔ کائنات کی خالص ذہنی توجیہہ و تعبیر انہیں اپیل نہیں کرتی کہ اس کی رو سے عالم خارج کا معروضی حیثیت سے کوئی علیحدہ وجود نہیں ۔ وہ ذہن کا کرشمہ ہے ۔ جو چیز شعور میں نہیں آتی وہ موجود نہیں ۔ اس قسم کی تصوریت ہمہ اوستی فلسفے کی ایک شاخ بن جاتی ہے ۔ اقبال اس نظریے کے خلاف ہیں ۔ یہ سچ ہے کہ ذہن کے ذریعے سے انسان کو خارجی عالم کا علم ہوتا ہے لیکن اگر اس کا اسے علم نہ ہوتا تب بھی خارجی عالم تو موجود ہوتا لہٰذا اقبال عالم خارج کو (جسے عام طور پر کائنات کا نام دیا جاتا ہے) موجود فی الخارج اور حقیقی تسلیم کرتے ہیں ۔ لیکن کیا کائنات کی اصل حقیقت مادہ ہے ؟ کیا مادہ ایسے جواہر سے بنا ہوا ہے

جو نہایت چھوٹے چھوٹے، ناقابل تقسیم اور غیر متداخل ذرات ہیں جن کے مختلف امتزاجات سے مختلف اشیا بنتی ہیں ؟ کیا مادہ ہی کائنات کی علت ادنیٰ اور اس کی ماہیت نہائی ہے ؟ اقبال کا جواب نفی میں ہے۔ وہ کائنات کی ذہنی تعبیر کی طرح اس مادی تعبیر کو بھی مسترد کرتے ہیں۔ کائنات کی اس مادی تعبیر سے نہ تو اس کے نظم و آہنگ کی توجیہ ہو سکتی ہے، نہ حرکت کی ، نہ زندگی و شعور کی ۔ علاوہ ازیں جدید طبیعیات اور حیاتیات سے بھی کائنات کی مادی تعبیر غلط ثابت ہو گئی ہے ۔ جدید طبیعیات کے لحاظ سے مادہ کوئی مستقل بالذات ٹھوس شے نہیں ہے جو خلائے مکانی میں واقع ہے بلکہ یہ "باہمد گر مربوط حوادث کا نظام ہے" (تشکیل جدید ص ۵٦) جیسا کہ آئن سٹائن بیان کرتا ہے اور وائٹ ہیڈ اس کی تائید و توثیق کرتا ہے ۔ اسی طرح ممتاز ماہر حیاتیات جے ۔ ایس ۔ ہالڈین کہتا ہے :

"میکانیت توالد و تناسل سے بڑھ کر بے معنی اصطلاح اور کوئی نہیں ۔ ۔ ۔ توالد و تناسل کی کوئی میکانیت ہے نہ ہو سکتی ہے ۔ ایک ایسے میکانکی جسم کا تصور جو اپنے جسم کو آپ برقرار رکھتا اور از خود توالد و تناسل کا اہل ہے ، ایک معارضہ ہے کیونکہ جو میکانکی جسم اپنے توالد و تناسل کا آپ اہل ہے وہ ایک ایسا جسم ہو گا جس کے کوئی اجزا نہیں یعنی وہ جسم میکانکی نہیں ہوگا۔"

لہٰذا حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کا میکانیاتی نقطۂ نظر سے تجزیہ ممکن نہیں ہے ۔ میکانکی نقطۂ نظر کائنات کی مادی تعبیر سے پیدا ہوتا ہے جو حیاتیاتی مظاہر کے لحاظ سے غلط ثابت ہوتا ہے ۔

عالم خارج اگر امکان میں موجود جامد جواہر کا ایک مجموعہ نہیں ہے تو پھر مادے کی ایجابی ماہیت کیا ہے ؟ اس سوال کے جواب کے لیے اقبال مشورہ دیتے ہیں کہ ہمیں اپنی تفتیش کا آغاز خود اپنی ذات یا خودی سے کرنا چاہیے جس کے بارے میں ہم وجدانی طور پر جانتے ہیں کہ سب سے زیادہ حقیقی ہے۔ ہمیں آگے بڑھنے کا راستہ مادے کو خود اپنی ذات کی ماہیت پر قیاس کرنے سے ملے گا کہ نامعلوم کا علم معلوم کی تمثیل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ خود ہم اپنی ذات کو نفس کہیں، انا کہیں، خودی

کہیں یا شخصیت کا نام دیں یا ایغو قرار دیں ، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا ۔ نفسیات ، خودی کو محض حس ، احساسات و تاثرات اور فکر کا ایک بہاؤ سمجھتی ہے ، تجربات کی آمد و شد قرار دیتی ہے لیکن یہ نہیں بتاتی کہ وہ ایک دوسرے سے کس طرح منسلک ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ خودی محض تجربات کا ایک انبار یا ذخیرہ نہیں ہے بلکہ تمام انواع و اقسام کے تجربات ، تمام حسیات و احساسات ، تاثرات و افکار کے پیچھے ایک باطنی وحدت ہے اور یہی وحدت ہے جو تمام تجربات کا محور ہے ۔ یہی ہماری ہستی کا مرکز ہے جو متنوع تجربات کو موتیوں کی طرح ایک لڑی میں پرو دیتا ہے اور اس طرح کثرت میں وحدت پیدا کر دیتا ہے ۔ یہی خودی ہے ۔ جب ہم اپنی خودی پر بہ نظر تعمق غور کرتے ہیں تو کیا دیکھتے ہیں ؟ بقول برگساں :

”میں ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں جاتا رہتا ہوں ، مجھے گرمی یا سردی لگتی ہے ، میں مسرور یا مغموم ہوتا ہوں ، میں کوئی کام کر رہا ہوتا ہوں یا بیکار ہوں ، میں اپنے اردگرد جوکچھ ہے دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کے بارے میں سوچتا ہوں ، حسیات ، احساسات ، ارادے اور تصورات اس قسم کے تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور یہ اپنے رنگ میں سے رنگتے رہتے ہیں ۔ گویا میں معدوم ہوئے بغیر متغیر ہوتا رہتا ہوں ۔“

اس طرح اپنی خودی کا مشاہدہ ہم پر یہ انکشاف کرتا ہے کہ ہم میں ایک مستقل بہاؤ ہے جو کسی اور بہاؤ سے مشابہ نہیں ہے ۔ حالتوں یا کیفیتوں کا تسلسل ہے اور یہ بتایا نہیں جا سکتا کہ ایک حالت کہاں ختم ہوتی ہے اور دوسری کہاں شروع ہوتی ہے ۔ درحقیقت ان میں سے کوئی بھی حالت نہ شروع ہوتی ہے نہ ختم ہوتی ہے بلکہ سب ایک دوسرے میں مل جاتی ہیں ۔ اس طرح تواتر کے بغیر تغیر ہوتا رہتا ہے ۔ اس تغیر یا تواتر کو برگساں استدام کا نام دیتا ہے ۔ اس نکتے پر اقبال برگساں سے متفق ہیں کہ یہی استدام زمان خالص ہے جو مکاں سے غیر ملوث ہے ۔ اس میں کوئی انقطاع نہیں بلکہ ایک مسلسل بہاؤ ہے ، گویا

ہماری حیات کا مرکزہ یعنی ایغو حرکی ہے ، سکونی نہیں ۔ اس کی ماہیت ہے فعلیت ، دائمی تغیر ، مسلسل بہاؤ ۔

خودی ہی کی تمثیل پر اقبال عالم طبعی کی ماہیت کو بھی ایک خودی کی ماہیت قرار دیتے ہیں ۔ جس طرح ہمارے طبعی جسم کی اصل ماہیت خودی ہے ، اسی طرح ہر مادی جسم کی اصل ماہیت خودی ہے ۔اقبال کے خیال میں :

"حقیقت مطلقہ اپنی کنہ میں محض روح ہے اور اس لیے ہمیں اس کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیئے ۔" (تشکیل ص ۹۳ -)

نیز یہ کہ :

"انیت مطلقہ سے انیتوں ہی کا صدور ممکن ہے یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار (جس میں فکر کو عمل کے مترادف سمجھنا چاہیئے) ان وحدتوں کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم انا سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے اور کچھ نہیں ۔ للہذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند ، اپنی ماہیت میں ایک انا ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے ، بڑا اور چھوٹا ۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز تر ہو رہا اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے ۔" (تشکیل ص ۱۰۹)

ظاہر یہ ہوا کہ اقبال کے نزدیک عالم مادی کی ماہیت ایک خودی کی ماہیت ہے ۔ یہ حیات ہے ، اس میں ہمیشہ ایک فعلیت ہے ، عمل اور حرکت ہے اقبال اپنی رائے کی تائید میں طبیعیات حاضرہ کے انکشافات سے بھی مدد لیتے ہیں اور کہتے ہیں :

"طبیعیات حاضرہ نے ہر شے کو حرکت میں تحلیل کر دیا ہے اور سائنس کے نزدیک جوہر کی حقیقی ماہیت برق ہے نہ کوئی برق آلود شے ۔۔۔ اشیا در اصل حوادث ہیں اور یہ حوادث ہی کا وجود ہے جو فطرت کا تسلسل قائم رکھتا ہے لیکن فکر ان کو قید مکانی میں لے آتا اور سہولت عمل کے لیے باہم متصل قرار دیتا ہے ۔ لہذا یہ کائنات جو یوں دیکھنے میں اشیاء کا مجموعہ ہے نہ کوئی ٹھوس جسم ہے نہ خلا میں واقع ، وہ شے نہیں ہے عمل ہے ۔" (تشکیل ص ۷۹) ۔

دور حاضر کے مشہور ریاضی دان و فلسفی وائیٹ ہیڈ بھی یہی کہتے ہیں کہ کائنات کوئی ساکن وجود نہیں بلکہ حوادث کی ایک ترکیب ہے جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی روانی کی ہے (تشکیل ص ۷۰) ۔ وائیٹ ہیڈ نے اپنا نظریہ جن الفاظ میں پیش کیا ہے ان میں مادے کا تصور وجود نامی کے تصور سے بدل گیا ہے (تشکیل ص ۵۹) ۔ اقبال اپنے تصور کائنات کے سلسلے میں بھی کہتے ہیں :

"قرآن پاک کے نزدیک حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبارت ہے اس فعالیت سے جس کو ہم زماناً جلوہ گر دیکھتے ہیں ۔ لہذا یہ طبعیی اور مادی اور دنیوی ہی تو ہے جس میں روح کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے اور جس کے پیش نظر ہر وہ شے جسے اصطلاحاً دنیوی (سیکولر) کہا جاتا ہے اپنی اصل میں روحانی تسلیم کی جائے گی (تشکیل ص ۲۳۸-۲۳۹) ۔

غرض مختصر یہ کہ اقبال کائنات کی مادی تعبیر کو مسترد کر کے اس کی روحانی تعبیر کرتے ہیں ۔ جنہیں ہم اشیاء قرار دیتے ہیں وہ انھیں نفوس قرار دیتے ہیں جو حیات کے مختلف مدارج پر ہیں اور :

"جتنا کسی کا شعور ذات گہرا ہے اتنا ہی مدارج حقیقت میں اس کا درجہ بلند ۔ علاوہ ازیں انا یا خودی کی اہمیت ہی ایسی ہے کہ دوسری انیتوں سے رسم و راہ کے باوجود مرتکز بالذات اور اپنی

ہی انفرادیت کے دائرے میں محدود رہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ پھر چونکہ وجودِ انسانی میں ایک حد تک اس کی تکمیل ہو جاتی ہے لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسے قدرت الٰہیہ کے عمل تخلیق میں ایک مستقل جگہ حاصل ہے اور اس کا وجود بھی موجوداتِ عالم کی نسبت زیادہ حقیقی۔'' (تشکیل ص ۱۱۰)۔

طبیعی اشیاء کی بنیادی ماہیت کو متعین کر لینے کے بعد یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ آیا خودی یا ایغو کے لیے جسم ضروری ہے؟ اقبال کا جواب نفی میں ہے۔ ان کے خیال میں مادی خول حیات کے لیے ضروری نہیں ہے، البتہ حیات کے مرئی و محسوس مظاہر کے لیے ضروری ہے۔ ایغو یا جسم یا مادی خول کا سوال مادے کی ناقص و مبہم تعریف سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جوہریت پسندوں یا مادیت پرستوں نے جو مادے کو جامد و ثابت، سکونی اور مجہول سمجھا ہے یہ غلط ہے۔ عزم و ولولۂ حیات ہی اصل حقیقت ہے لیکن وہ تفرد اور ارتقا ذات کا میلان رکھتی ہے چنانچہ اپنے آپ کو جسم اور ذہن میں ظاہر کرتی ہے، ذہن اپنی خود شعوری کی خاص خصوصیت کی وجہ سے ایغو کے طور پر تفرد نشوونما کے عزم کا بہترین ظہور ہے جو اب تک معلوم ہو سکا ہے۔ جسم بھی بنیادی طور پر یہی عزم ہے۔ صرف اتنا ہے کہ یہ ادنٰی ایغواؤں کا ایک مجموعہ ہے۔ لہٰذا یہ دونوں (یعنی جسم اور ذہن) ایک دوسرے سے اساساً مختلف نہیں بلکہ ذہن ادنٰی ایغوں کی زیریں بستیوں ہی سے نمودار ہوتا ہے، دونوں ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ جسم ذہن کے نمودار ہونے کو ممکن بناتا ہے۔ اس طرح اقبال روحانی واحدیت کے قائل ثابت ہوتے ہیں اور مادے اور روح کی ثنویت کے منکر۔

اقبال کہتے ہیں کہ روح اور بدن کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ اور آزاد سمجھنا غلط ہے۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم بالکل ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکیں گے جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ

اس میں ذہن کا حصہ کتنا تھا اور جسم کا کتنا۔ لہٰذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے (تشکیل ص ۱۵۹) - یاد رہے کہ مذہب کی اصطلاح میں جسے روح کہا جاتا ہے نفسیات اسے ذہن کے نام سے موسوم کرتی ہے اور مابعد الطبیعیات میں اسے ایغو یا خودی اور بعض اوقات نفس یا ذات کے نام سے پکارتے ہیں۔ اقبال مزید کہتے ہیں کہ :

"خودی کا خاصہ ہے ہدایت ، اعتبار ، برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں ، لہٰذا بدن کو روح کے اعمال کا حاصل جمع کہیے یا یہ کہ وہ اس کی عادت ہے اور اس لیے اس سے ناقابلِ فصل -" (تشکیل ص ۱۵۹) -

اقبال نے کائنات کی روحانی تعبیر کے سلسلے میں اپنے خیالات نہ صرف اپنے خطبات میں ، بلکہ اپنی شاعری میں بھی پیش کیے ہیں - ساقی نامہ ، اسرار خودی اور گلشن رازِ جدید کے عنوان سے جو مثنویاں انھوں نے لکھی ہیں وہ ان ہی تصورات کو شعر کے پیرائے میں پیش کرتی ہیں جو اوپر بیان ہو چکے ہیں -

ہم جانتے ہیں کہ ہماری خودی ایک آزاد تخلیقی ارادے کی حامل ہے اور چونکہ کائنات کی ماہیت بھی خودی کی ماہیت ہے اس لیے کائنات کو بھی ایک آزاد تخلیقی ارادے کا حامل قرار دینا ہوگا - ارادہ چونکہ مقصدی ہوتا ہے اس لیے کائنات کو بھی مقصدی ماننا چاہیے اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خود کائنات کو ایک ایغو سمجھا جائے - کائنات گڈمڈ متناقض انبار نہیں ہے، اٹکل پچو نہیں ہے، بلکہ اس میں نظم و نسق کی حکمرانی ہے لہٰذا اسے اساساً ایک عقلی طور پر ہدایت یافتہ تخلیقی حیات کے طور پر سمجھنا چاہیے - اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ آیا کائنات خارج کی کسی ہستی سے ہدایت یافتہ ہے ؟ اقبال کا جواب نفی میں ہے - اگر ایسا ہے تو اس کی غایت کو اوپر سے تھوپنا پڑے گا اور اس سے کائنات میں تمام تخلیقی آزادی محض ایک التباس بن جائے گی اور یہ خارجی ہستی خود اس چیز کی خالق نہیں ہو گی جس کی وہ ہدایت و رہنمائی کر رہی ہے

بلکہ ایک ناظم کی حیثیت رکھے گی ۔ لہٰذا یہ خیال کہ عالم سے خارج ایک ہستی ہے جس نے کائنات کے لیے ایک قطعی غایت مقرر کر دی ہے اور اس کی طرف اس کی رہنمائی کر رہی ہے اقبال کے لیے قابل قبول نہیں ۔ اقبال اس لیے خود کائنات کو ایک ایغو یا خودی قرار دیتے ہیں ۔ اسی کو ہم مذہب کی اصطلاح میں اللہ یا خدا کا نام دیتے ہیں اور فلسفہ و مابعد الطبیعیات میں حقیقتِ مطلقہ ۔

بظاہر اقبال کا یہ تصور وحدت ِ الوجودی یا ہمہ اوستی معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے مختلف ہے ۔ وہ یوں کہ وحدت الوجودی یا ہمہ اوستی طرز فکر میں حقیقتِ مطلقہ غیر شخصی ہے ، مثلاً نور ، عقل ، حسن یا ارادہ ۔ اگر وہ شخصی ہے تو کچھ وجود نہیں رکھتا ۔ اس کے برعکس اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ایک خودی یا ایغو قرار دیتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تمام متناہی خودیاں حقیقی اور موجود ہیں اور ایغوئے مطلق انہیں اپنے تخیل میں نہیں جیسا کہ ہمہ اوستی سمجھتے ہیں ، بلکہ اپنی ہستی میں ، ان کے وجود کو مٹائے بغیر لیے ہوئے ہے ۔ ایغوئے مطلق یعنی اللہ تعالیٰ وہ واحد حقیقت ہے جس سے تمام خودیوں کا صدور ہوا ہے ، جسے ہم عالمِ فطرت قرار دیتے ہیں وہ قدرت الٰہیہ کا صرف ایک جزوی اظہار ہے ، الٰہی فعلیت کا جزوی مظہر ہے ، حیات الٰہیہ کا صرف ایک سریع السیر لمحہ ہے (تشکیل ص ۸۶)، یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور خلاق ہی ہے جو عالمِ فطرت کی شکل میں مشہود ہو رہی ہے ، بالفاظ اقبال ہمیں عالمِ فطرت کے بارے میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں (تشکیل ص ۸۶) ۔ ایغوئے مطلق کے تصور کے بغیر کائنات کی نہ تو توجیہ ممکن ہے نہ تفہیم ۔

اسی طرح اقبال خودی سے اپنی تفتیش کا آغاز کر کے کائنات تک پہنچتے ہیں اور پھر کائنات سے اللہ تعالیٰ تک، جو حیات ، مادے اور روح سب کا منبع ہے اور جسے اقبال ایک انا قرار دیتے ہیں ۔ یہ خودی مطلق جس کی انیت ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی خلاق ہے ،

ہمہ داں ہے ، قدرتِ کاملہ کی حامل ہے اور جاودانی ہے ۔ وہ توالد و تناسل کے رجحان سے بالا تر ہے ۔

''ذات الٰہیہ کے ماوراء اور اس کی تخلیقی فعالیت کے علاوہ زمان و مکاں کا وجود ہی نہیں کہ ہم اس کو دوسری ذات کی نسبت سے زماناً و مکاناً محدود یا الگ تھلگ ٹھرائیں ۔۔۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرونِ وجود میں مضمر ہیں ۔ لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے، ان کا جزوی مظہر ہے۔'' (تشکیل ص ۹۹)۔

اقبال نے کائنات کی تمام اشیاء کو جو نفوس قرار دیا ہے ، اس کی تائید کلام مجید سے بھی حاصل کی جا سکتی ہے جس میں بار بار یہ کہا گیا ہے کہ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے ہر ایک اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ تسبیح کا عمل کسی ذات یا نفس ہی سے ممکن ہے ۔

چنانچہ اقبال کا یہ کہنا کچھ بے جا نہیں کہ :

''مادے کے بحیثیت مادہ کوئی معنی ہی نہیں ، یہ کہ ہم اس کی جڑیں روحانی میں تلاش کریں ۔ بالفاظ دیگر یہاں کسی ناپاک دنیا کا وجود نہیں ۔ برعکس اس کے مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لیے جو کچھ بھی ہے مقدس ہے'' (تشکیل ص ۲۳۹) ۔

تمام موجودات کی اساس روحانی ہے، سب کا ماخذ و منبع اللہ تعالیٰ ہے جو روح الارواح ہے ۔ اقبال ہمیں یاد دلاتے ہیں کہ :

''اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کیے ۔ وہ ہر عمل کی ماہیت کا فیصلہ ، (قطع نظر اس سے کہ اس کا تعلق حیات دنیوی سے کہاں تک ہے ، زیادہ یا کم) صاحب عمل کی ذہنی روش کو دیکھتے ہوئے کرتا ہے کیونکہ یہی ہمارے اعمال کا وہ غیر مرئی پس منظر ہے جس سے بالآخر ان کی نوعیت متعین

ہوتی ہے وہ عمل دنیوی ہے جس میں ہم زندگی کی اس لامتناہی کثرت کو (جو اس عمل کے پیچھے واقع ہے) نظر انداز کر دیتے ہیں اور وہ روحانی جس میں اس ساری کثرت کا لحاظ رکھ لیا جائے۔"
(تشکیل ص ۲۳۰)

مادے اور روح کی ثنویت کے تصور کو مسترد کر کے دونوں کو ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو قرار دینے سے یہ نتیجہ منطقی طور پر نکلتا ہے کہ دنیوی اور دینی کی تفریق مٹ جائے اور انسانی زندگی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت قرار پائے:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است
تن و جاں را دو تا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوالِ حیات است
عروسِ معنی از صورت حنا بست
نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است

اقبال کہتے ہیں کہ مغرب میں جو کلیسا اور ریاست (یعنی دین اور سیاست) کی تفریق پائی جاتی ہے وہ اسی لیے ہے کہ وہاں روح اور مادے کی دوئی کا تصور کار فرما ہے جو دینی مواد اور دنیوی امور کو ایک دوسرے سے الگ کر دیتا ہے۔ اور:

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

انسانیت کی فلاح اس میں ہے کہ مادے کی روحانیت تسلیم کی جائے یعنی دین و دنیا اور مذہب و سیاست میں کوئی تفریق نہ کی جائے۔ اسلام کی

تعلیم یہی ہے چنانچہ عالمِ بشریت کی نجات اور بہبود اسلام کو اپنانے میں ہے ۔ مذکورہ بالا بحث سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ روحانیت سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ روح الارواح (یعنی ذات الٰہیہ) ہی کو حقیقت زندگی کی روحانی اساس مانا جائے ۔ یہ مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی اطاعت خود انسان کی فطرتِ صحیحہ کی اطاعت بن جائے گی (تشکیل ص ۲۲۷) ۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے زندگی اور عمل کی اعلیٰ قدریں اپنے رسولوں کے ذریعے اور حتمی طور پر خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے بنی نوع انسان تک پہنچا دی ہیں اور بتا دیا ہے کہ معروف کیا ہے اور منکر کیا ، خوب کیا ہے ناخوب کیا ، خیر کیا ہے اور شر کیا ، خطا کیا ہے اور صواب کیا ، اس لیے اقبال کے نزدیک اسلامی تعلیمات ہی کو اپنانے میں عالم بشریت کی بھلائی ہے ۔ اقبال جب مغرب کی تہذیب و سیاست کو روحانیت سے عاری قرار دیتے ہیں تو ان کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ ان قدروں پر موسس نہیں ہے جو روح الارواح نے انسان کی انفرادی و اجتماعی زندگی کے لیے تجویز کی ہیں ، بلکہ لذتیت و افادیت کے تصورات پر موسس ہے ۔

زندگی کو ایک ناقابلِ تقسیم وحدت مانتے ہوئے جس طرح اقبال روح اور مادے کی ثنویت کو تسلیم نہیں کرتے ، اسی طرح وہ علم حاصل کرنے کی جو صلاحیتیں انسان کو ودیعت ہوئی ہیں، یعنی وجدان اور عقل و فکر، ان دونوں کو بھی ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ اور متضاد صلاحیتیں نہیں سمجھتے ۔ عقل سے عام طور پر ہم کیا مراد لیتے ہیں ؟ اپنے وسیع مفہوم میں یہی وہ قوت ہے جو انسان کو حیوانات سے ممتاز کرتی ہے ' اس سے ہم وہ صلاحیت مراد لیتے ہیں جس کے ذریعے ہم اپنے خیالات و ادراکات کو مربوط اور مرتب کر کے منطقی استخراج سے کچھ نتائج و اصول حاصل کرتے ہیں اور وجدان سے ہم عام طور پر وہ صلاحیت مراد لیتے ہیں جو بلا واسطہ حواس ہمیں براہ راست کسی بات کا علم فراہم کر دیتی ہے ۔ علامہ اقبال کے نزدیک عقل و وجدان میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

"اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں ، دونوں کا سر چشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جڑ کو جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے ، دوسرا من حیث الکل ۔ ۔ ۔ ۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت کے بقا کے آرزو مند جو باعتبار اس منصب کے جو بطور ذرائع علم انھیں زندگی میں حاصل ہے ، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے ۔ للہذا وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے ، فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے " (تشکیل ص ۳ ، ۴) ۔

امام غزالی نے فکر اور وجدان کے درمیان جو خطِ فاصل کھینچا ہے اقبال اس پر معترض ہیں ۔ وہ کہتے ہیں :

"امام موصوف یہ نہیں سمجھتے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے" (تشکیل ص ۸) ۔

علامہ اقبال کے خیال میں فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے ساکن نہیں ، اور اپنی عمیق تر حرکت میں اس قابل ہے کہ اس موجود لامتناہی تک جا پہنچے (جو ہر شے میں جاری و ساری ہے اور) جس کے سلسلے ظہور و شہود میں مختلف متناہی تصور محض آنات کا حکم رکھتے ہیں ۔" (تشکیل ص ۹) علامہ کانٹ اور غزالی دونوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں کہ :

"دونوں اس حقیقت سے بے خبر رہے کہ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے (اس لیے کہ یہ عمل کسی کل کا جزو ہوگا اور بحیثیت جزو کل کی طرف بڑھتا رہے گا) ۔ ۔ ۔ فکر کو نارسا ٹھہرانا غلطی ہے کیونکہ یہ بھی اپنے انداز میں متناہی کا ہمکنار ہونا ہے لامتناہی سے" (تشکیل ص ۱۰) ۔

یہ جو اپنے اشعار میں اقبال نے اکثر و بیشتر عقل و عشق کا موازنہ کر کے عشق کو (جسے وہ وجدان و الہام کے مترادف سمجھتے ہیں) برتر اور عقل کو کمتر قرار دیا ہے ۔ یہ اس لیے کہ دور حاضر میں عقلیت پر

اس قدر زور دیا جا رہا ہے کہ دوسرے کسی ذریعۂ علم کو تسلیم ہی نہیں کیا جا رہا اور کسی ایسی بات کو جو اس کی گرفت میں نہیں آتی اور تجربہ خانے میں نہیں جانچی جا سکتی، حقیقت تسلیم کرنے میں پس و پیش سے کام لیا جا رہا ہے۔ عقلیت کے بارے میں اس غلو کو توڑنے کے لیے اقبال نے بھی منطقی فہم، تحلیلی فکر اور جزئی عقل کی نارسائی اور محدودیت کو نمایاں کرنے میں غلو سے کام لیا ہے اور اس قدر غلو سے کہ بعض ناقد اقبال کو عقل دشمن کے لقب سے یاد کرتے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اقبال عقل و فکر کی ضرورت و اہمیت کے قائل ہیں جیسا کہ ان کے خطبات سے اخذ کیے ہوئے مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے۔ وہ وجدان اور عقل و فکر میں ایک نامی رشتہ دیکھتے ہیں اور برگساں کی ہمنوائی کرتے ہوئے وجدان کو فکر کی ترقی یافتہ شکل قرار دیتے ہیں۔ اپنی شاعری میں بھی کئی مقامات پر وہ ایسی ہی باتیں کہہ گئے ہیں مثلاً:

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست

یا

عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است

یا

خرد را با دلِ خود ہم سفر کن

نیز یہ کہ:

زیرکی از عشق گردد حق شناس کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

———

خیز و نقشِ عالمِ دیگر بنہ عشق را با زیرکی آمیز دہ

اگر ہم نظرِ تعمق سے کام لیں تو معلوم ہوگا کہ عقل بغیر وجدان کے اپنا کام بھی نہیں کر سکتی۔ عقل اکثر اوقات مفروضات پر اپنی استنباطی و استنتاجی عمارت تعمیر کرتی ہے اور یہ مفروضات جو بلا کسی ثبوت کے استدلال کی بنیاد بنا لیے جاتے ہیں، وجدانی نہیں تو اور کیا ہوتے

ہیں ۔ نیز عقلی عمل کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اور سوال یہ ہے کہ سوچنے والا ذہن اپنی فکر کے یکے بعد دیگرے آنے والے لمحات کو یکجا کیونکر تھامے رہتا ہے ؟ عقلی عمل کے اختتام پر جو نتیجہ سامنے آتا ہے وہ اپنی صداقت و معنویت کے لیے ، عقلی عمل کے دوران جو کچھ منکشف ہوا ہے اس پر منحصر ہوتا ہے اور یہ وجدان ہی تو ہے جو ذہن میں ایک کل کی موجودگی کو ممکن بناتا ہے :

عقلے کہ جہاں سوز و یک جلوۂ بیباکش
از عشق بیاموزد آئین جہاں تابی

حاصل کلام یہ کہ اگر اقبال کے روحانی واحدیت کے تصور کو سمجھ لیا جائے تو نہ صرف روح اور مادے کی ثنویت دور ہو کر دینی و دنیوی کا فرق مٹ جاتا ہے بلکہ وجدان اور فکر کی ثنویت بھی دور ہو جاتی ہے اور یہ دونوں بھی آخری تجزیے میں باہم مربوط بلکہ اصلاً ایک ہی ثابت ہوتے ہیں ۔

پروفیسر صبری تبریزی

ترجمہ، حواشی اور اختلافی
تصریحات: مظفر علی سید

آج کی دنیا سے اقبال کا ارتباط

[ایرانی پروفیسر صبری تبریزی نے جو اڈنبرا یونیورسٹی میں شعبۂ فارسی کے صدر ہیں، دہلی میں جشن اقبال کی صد سالہ تقریبات کے دوران برطانیہ کے مندوب کی حیثیت سے ۱۹۷۷ء میں یہ مقالہ پڑھا تھا۔ اس کا اصل انگریزی متن جو علی سردار جعفری اور کرتار سنگھ دگل کی ادارت میں چھپنے والی یادگاری کتاب میں سب سے پہلے مقالے کے طور پر شائع ہوا ہے اور شاید اس ساری کتاب کا وقیع ترین مقالہ یہی ہے، مترجم کو اسے اردو زبان کے قارئین کے لیے پیش کرتے ہوئے مسرت محسوس ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ اس کے چند ایک جملے جو ہمارے نزدیک ناقابلِ قبول ہیں اُن کی صراحت کر دی گئی ہے اور ایک آدھ جگہ پر اختلاف کا اظہار بھی کیا گیا ہے۔]

بہت سی عالمانہ کتابیں اور مقالات اقبال کے بارے میں لکھے جا چکے ہیں بعض نے اس کو سطحی طور پر ایک قومی شاعر کی حیثیت سے پیش کیا ہے جو متشدد قسم کے مذہبی خیالات کا حامل تھا جبکہ دوسروں نے زیادہ سوچ بچار سے کام لے کر اس کو نٹشے، برگساں، گوئٹے کے ساتھ پیوست کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک گروہ نے اقبال کی شاعری اور فلسفے کو یورپ کے کسی نمونے پر مبنی یا اس کے زیر اثر قرار دیا ہے۔ مگر اقبال کی تحریروں کا قریب سے مطالعہ کریں تو ان دونوں انتہائی نقطہ ہائے نظر کو دور کرنا پڑتا ہے۔ وہ نہ تو اس لفظ کے محدود معنوں میں ایک ''قوم پرست'' تھا نہ وہ نٹشے جیسے فلسفیوں کا شاگرد یا پیروکار تھا۔

اقبال، ان سب سے بالا، اپنے اجتماعی اور تاریخی گرد و پیش کی پیداوار تھا۔[1] اس کی تحریریں لاکھوں کروڑوں لوگوں کے دل کی آواز ہیں جن کو یا تو اظہار کا موقع میسر نہ تھا یا جن کو اجتماعی اور سیاسی استبداد نے خاموش کر کے رکھ دیا تھا۔ (اس وقت کا) ہندوستان اور افریقہ و ایشیا کے غالب حصے کو مغرب کی شہنشاہی اور استعماری قوتوں نے زنگ خوردہ اور افلاس زدہ بنا کے رکھ دیا تھا۔ ان ملکوں کی دیسی تہذیبیں اور زبانیں غیر ملکی حملہ آوروں نے پاؤں تلے روند ڈالی تھیں۔ یورپ کی زبانیں، بالخصوص انگریزی، بتدریج، اگرچہ اکثر بالجبر یا بہتر ملازمت کی ضرورت کے تحت، سرکاری زبان کی حیثیت اختیار کر گئی تھی اور ان کو تعاون اور لہٰذا تفوق کا نشان سمجھا جاتا تھا۔ یورپ کی صنعتی پیداوار مشرق کی منڈیوں میں فروخت ہو رہی تھی۔ ان کے فوجی آلات عوام کے خلاف استعمال کیے جاتے تھے۔ 'عقل کا فلسفہ' مذہب اور ادب بھی صنعتی پیداوار کے ساتھ ساتھ درآمد ہو رہے تھے۔ لہٰذا عوام، معیشت اور دانشوری، دونوں سطحوں پر استشہار یا استحصال کا شکار تھے—جسماً بھی اور روحاً بھی۔ اس سارے عمل کو ایک صدی سے زیادہ کا عرصہ لگا جس کے دوران دیسی ادب، زبانیں، مذہب اور فلسفہ ایک درآمد شدہ اور جعلی تہذیب کے تلے دفن ہو گئے—خصوصاً اسلام جو فی الاصل ایک انقلابی تحریک تھا اور قریش کی استبدادی قوت، ایرانی شہنشاہی اور سخت گیر فلسفیانہ نظاموں کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا تھا، اب وہی تحریک (رسمی مسیحت کی طرح) انفعالی اور تجریدی بن چکی تھی۔ یہ اس وقت کی تاریخ ہے جس میں اقبال نے زندگی بسر کی۔ صرف اسی اجتماعی اور سیاسی فضا میں اقبال کی آواز کو، بالخصوص اس کے فارسی

۱۔ کسی شاعر یا فنکار کو محض ماحول یا معاشرے کی پیداوار قرار دینا لوکاچ کے الفاظ میں ایک سہولت پرستانہ اور غیر جدلیاتی رویہ ہے مگر یہ پیچدار جمالیاتی فلسفے کا ایک لازمی حصہ ضرور ہے۔ (مترجم)

کلام کو پوری طرح سمجھا جا سکتا ہے[1] - اس کا تخیل اور فلسفہ مشرقی تہذیب کی جڑوں سے نمودار ہوا ہے اور اس نے اپنے عوام کی محبت اور ان کے مصائب میں شرکت سے فیضان حاصل کیا ہے - اب یہ ہمیں اپنے آپ سے سوال کرنے پر مجبور کرتا ہے :

(۱) اقبال کی تحریروں کی ، اس کی تاریخی اور اخلاقی مقاومت یا عہد مندی (کومٹمنٹ) کی کیا اہمیت ہے ؟

(۲) اس کا آج کی دنیا سے کیا ارتباط ہے ؟

اقبال ، انگریزی کے عظیم شاعر ولیم بلیک کی طرح عوام کا شاعر تھا - دوسرے لفظوں میں شاعر کا فیضان اور اس کا مرکز توجہ انسان کو ہی ہونا چاہیے - گلیوں بازاروں کے انسان کو ''میری گلیاں میرے تصورات ہیں'' بلیک نے اپنی کتاب ''یروشلم'' میں لکھا تھا - بلیک کے تذکرے سے میرا یہ سمجھانے کا ارادہ نہیں کہ اقبال بلیک کو نمونہ بنا کے لکھ رہا تھا ، احتمال تو یہ ہے کہ اقبال نے شاید بلیک کو پڑھا ہی نہ ہو (یہ احتمال اس بنیاد پر قوی قرار دیا جا سکتا ہے کہ بلیک ورڈ سورتھ اور کولرج کا معاصر ہونے کے باوجود بہت دیر تک 'نامعلوم' رہا اور جب بیسویں صدی سے ذرا پہلے دوبارہ دریافت بھی ہوا کم سے کم اقبال کے دور شباب تک اس کی شہرت اپنے معاصرین کے مقابلے میں بہت کم

---

۱ - اسی سیمینار کے دوران اردو کے نقاد جناب وارث علوی نے بڑے شدومد کے ساتھ اقبال کی فارسی شاعری کے وجود پر ہی اعتراض کر دیا ہے - یہ اعتراض جتنا بے حاصل ہے اتنا ہی پرانا بھی ہے اور خود اقبال نے ۱۹۱۵ء میں اسرار خودی میں اس کا ایسا جواب دیا ہے جس کے بعد اس کے دہرانے کو صرف ضد کا نام دیا جا سکتا ہے - تاہم پروفیسر صبری نے جو پس منظر بتایا ہے اس میں اقبال کا فارسی کلام ناگزیر تھا - (م - ع - س) -

تھی ۔ا مترجم) ۔ مگر بلیک کا یہاں تذکرہ کر کے میرا مقصود اقبال کی شاعری اس کی شخصیت اور اس کی اجتماعی اور تاریخی عہدمندی کو متعین کرنا ہے ۔ اقبال بلیک کی طرح ایک ایسا شاعر تھا جو عوام کے ساتھ ایک عہد میں بندھا ہوا تھا ۔ یورپ کے بہت سے رومانی شعراء (مثلاً ورڈ سورتھ) کے برعکس اقبال کی عہد مندی فطرت کی نسبت انسان کے ساتھ تھی ۔

اقبال پنجاب میں ایک ایسے دور کے اندر پیدا ہوا جب کہ یہاں برطانوی استعمار کا قبضہ تھا اور اس کی پرورش بھی لاہور اور دوسرے شہروں کے غریب اور محنت مشقت کرنے والے عوام کے درمیان ہوئی ، دوسرے لفظوں میں پنجاب کی گلیاں ، باغات اور عوام نے اس کے تخیل کو متشکل کیا ۔ عالم خارج یا معاشرے کی اس ذہنی شکل نے شاعر کی بیخ و بنیاد اور فیضان کے سرچشمے کا کام دیا ۔ وہ ہمیشہ اپنے باطن میں اس سرچشمے کا مشاہدہ کرتا رہتا تھا ۔ آذربائجان کے مشہور معاصر فارسی مصنف مرحوم صمد بہرنگی نے لکھا ہے (اپنی بے نظیر اور مختصر کتاب ''کند و کاو در مسائل تربیتی ایران''—ایران کے تعلیمی مسائل کا تحقیقی مطالعہ—چوتھا ایڈیشن چاپ روز ۔ تہران ۱۹۶۹ء ۔ ڈاکٹر تبریزی صاحب نے اس ایڈیشن کا حوالہ دیا ہے مگر کتاب اصل میں اس سے کئی سال پہلے ایک ہفت روزے میں قسط وار چھپی اور اس کے بعد بھی ۱۹۶۹ء تک اس کے دو کتابی ایڈیشن شائع ہو چکے تھے ۔ مصنف جو

---

۱ ۔ ممکن ہے کہ اقبال نے جب یہ شعر کہا ہو :

اے بسا شاعر کہ بعد از مرگ زاد
چشم خود بر بست و چشم ما کشاد

تو اس کے سامنے ولیم بلیک کی مثال ہو ۔ یوں تو اردو میں بھی ایک ایسی مثال نظیر اکبر آبادی کی موجود ہے مگر نظیر سے اقبال کا کوئی ذہنی ربط نظر نہیں آتا اور ویسے بھی نظیر پرستی کا رواج اقبال کے بعد شروع ہوتا ہے ۔ (م ۔ ع ۔ س) ۔

ایک انتہائی حساس ، باشعور اور فعال انقلابی تھا ، ایک دیہاتی مدرسے کا اُستاد اور بچوں کے لیے کہانیاں لکھنے کے لیے مشہور تھا ۔ ۱۹۶۷ء میں کہا جاتا ہے کہ وہ پراسرار طور پر شمالی ندی ارس میں ڈوب گیا تھا یا ڈبو دیا گیا ۔ مترجم)

''جب تک ہم کسی ماحول یا معاشرے کو قریب سے نہ دیکھیں جب تک ہم اس میں زندگی بسر نہ کریں ، وہاں کے عوام کے ساتھ گھل مل نہ جائیں اُن کی آوازیں نہ سنیں اور ان کی تمناؤں سے آشنا نہ ہوں ، نامناسب اور بے کار ہے اگر ہم اس معاشرے یا اس کے عوام کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کریں اور حتیٰ کہ ان کے لیے افسانہ نگاری کریں ۔''

(ڈاکٹر تبریزی کے مقالے میں اس اقتباس کا ترجمہ جو پانچویں باب ''درسی کتابوں کا مسئلہ'' کا نقطۂ آغاز ہے ختم ہو جاتا ہے مگر ''افسانہ نگاری کریں'' کے بعد صمد بہرنگی نے سید محمد علی جمال زادہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ اضافہ بھی کیا ہے ''جیسے کہ یورپ میں بیٹھے ہوئے فلاں صاحب لکھتے ہیں اور یقین دلایا جاتا ہے کہ وہ ایران کے سب سے بڑے افسانہ نگار ہیں ۔ جمال زادہ کی عمر کا بیشتر حصہ یورپ ہی میں گزرا ہے ، سیاسی جلا وطنی یا کسی اختلاف کی بنا پر نہیں بلکہ زیادہ تر شہنشاہ کے سرکاری نمائندے کی حیثیت سے) ۔

ایک آدمی جو آرام سے یورپ میں رہتا ہو ، وہ (اپنے ملک کے بارے میں) معروضی نہیں ہو سکتا اور افریقہ و ایشیا کے سیاسی اور مجموعی احوال زندگی سے پیدا ہونے والی مشکلات سے آگاہ نہیں رہ سکتا ۔ حتیٰ کہ کوئی ادیب یا شاعر جو آسودگی میں بسر کرتا ہوا اور فقط گل و بلبل اور اپنی دوست لڑکیوں کے بارے میں یا بادشاہوں اور نوابوں کی خوشامد کے لیے لکھتا ہو ، معاشرے کے لیے زیادہ مفید نہیں ہو سکتا ۔ شاعر اور ادیب ، چاہے ، ان کا موضوع تعلیمی ہو ، معاشی یا تاریخی ہو یا فلسفیانہ یا سیاسی ، اس کا ایک اجتماعی ، اور انسانی مسئولیت یا

ذمہ داری کا حامل ہونا لازمی ہے ۔ بالفاظ دیگر علم یا تحصیلِ علم کافی نہیں ہے ۔ ''اسرار خودی'' میں جو فارسی میں اقبال کی پہلی فلسفیانہ نظم ہے ، اُس نے لکھا ہے :[1]

آگہی از علم و فن مقصود نیست غنچہ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامانِ حفظ زندگی است علم از اسبابِ تقویم خودی است
علم و فن از پیش خیزانِ حیات علم و فن از خانہ‌زادانِ حیات

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

اقبال کا تخیل نہ تو مجرد تھا اور نہ محدود ۔ یہ اس کے معاشرے کی جڑوں میں پیوست تھا۔ اس کی آرزو اور مقصد کا محرک یہ تھا کہ معاشرے کو تخلیق کیا جائے اور اس کے مفادات کا تحفظ کیا جائے نہ کہ علم کو اپنے محدود اور خودغرضانہ مفادات کے لیے استعمال کیا جائے ۔ کیونکہ ''غنچہ و گل'' چمن کی جگہ نہیں لے سکتے (یا فرد عوام کی جگہ نہیں لے سکتا) ۔ جب وہ افلاطون ایسے فلسفیوں پر نکتہ چینی کرتا ہے ، تو وہ تجریدی فلسفے کی مخالفت کرتا ہے اور علم کی محدود نوعیت کی جس کو طبقۂ حاکمہ الفت و محبت ، جمہوریت اور معقولیت سکھانے کے لیے استعمال کرتا ہے مگر جس پر وہ خود عمل پیرا نہیں ہوتا ۔ اس قسم کے فلسفے اور تجریدی علم پر طنز کرتے ہوئے وہ ''زبور عجم'' میں لکھتا ہے :

---

۱ ۔ اس مقالے میں بلکہ پوری کتاب میں اقبال کی کسی اردو یا فارسی تحریر کا متن موجود نہیں ، صرف انگریزی پر اکتفا کی گئی ہے اور توجیہ ہے طباعت کی تکنیکی مشکلات ۔ کیا واقعی ہندوستان میں ایک صفحے پر دو زبانیں نہیں چھپ سکتیں ؟ نتیجہ یہ کہ ہر ترجمے کے لیے اصل متن کی تلاش خود کرنی پڑتی ہے اور اس میں ابھی یہ دقت موجود ہے کہ اکثر جگہ صفحوں کے حوالے غلط چھپ گئے ہیں ۔ (م ۔ ع ۔ س)

تکیہ بر عقلِ جہان بینِ فلاطون نکنیم
در کنارم دلکے شوخ و نظر بازے ہست

این جہان چیست، صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدہ بیدار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

حکمت و فلسفہ کردست گراں خیز مرا
خضرِ من از سرم این بارِ گراں پاک انداز

بر عقلِ فلک پیما ترکانہ شبیخوں بہ
یک ذرۂ دردِ دل از علم فلاطوں بہ[1]

جب اقبال 'عقل' پر حملہ آور ہوتا ہے تر درحقیقت وہ یورپ کے میکانکی اور فلسفیانہ نظام پر دھاوا بولتا ہے۔ وہ اس فلسفے اور 'عقل' کی تہی دامنی پر تنقید کرتا ہے جو حاکمانہ استعماری مفادات نے اپنی غریب رعایا کو سکھانے کے لیے منتخب کی تھی۔ تب عقل کو عقل کا تو احترام کیا جاتا تھا مگر جذبہ و دل مشکوک سمجھے جاتے تھے۔ طبقۂ حاکمہ نے نیوٹن کے تصورِ کائنات اور اجتماعی نظریے کی مدد سے "وضعِ موجود" کو برقرار رکھنے کی کوشش کی تھی۔ ورنہ اقبال صحیح قسم کے

۱۔ یہاں صاحب مقالہ نے "زبور عجم" کی ابتدائی غزلوں کے مختلف اشعار کو (ایک جگہ صفحات کی ترتیب بدل کر بھی) ایک مسلسل نظم کی ترجمے کی صورت دے دی ہے۔ ترجمہ بہرحال انہی اشعار کا ہے۔ (م۔ع۔س)

فلسفے کا مؤید تھا ۔ اس فلسفے کا جو انسانی اقدار کی تعظیم کرے اور انسان پر انسان کے استعمار یا استحصال کی مخالفت کرے :

عقل خودبین دگر و عقلِ جہاں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوی شاہین دگر است[1]

(پیام مشرق)

جب وہ کہتا ہے کہ دردِ دل کا ایک ذرہ علمِ افلاطون سے بہتر ہے، تو وہ علم کو خلا سے حقیقت کی طرف لانا چاہتا ہے ۔ نامیاتی زندگی کی طرف ، محدود زندگی سے آنکھیں موڑ کر لامحدود زندگی کی طرف ، تجرید سے عمل کی طرف مائل کرنا چاہتا ہے ۔ صرف دل سے دل کا وصال یا مشترک مفادات ہی کوئی تغیر پیدا کر سکتے ہیں اور قوت حاکمہ کو اپنے تخت سے اتار سکتے ہیں—نیوٹن کی عقل یہ کارنامہ انجام نہیں دے سکتی ۔

اقبال کی شاعری نامیاتی ہے اور اس کی چیزیں عوام کے دل میں ہیں چونکہ وہ ان کے جذبات اور تمناؤں میں شریک ہے اور ان کے لیے کلام کرتا ہے اور لکھتا ہے ۔ اگرچہ اپنی چند ایک نظموں میں ، مثلاً ''جاوید نامہ'' اور ''زبورعجم'' میں وہ اپنی علیحدہ کائنات میں بلند پروازی کرتا ہوا نظر آتا ہے مگر مجھے تو یہ سب باتیں بھی انسانی تخیل کا لازمی حصہ معلوم ہوتی ہیں ۔ تمام سچے شاعر اپنے تخلیقی تخیل کی مدد سے ماضی و حال اور مستقبل کی تخلیق کرتے ہیں ۔ ایک نہ ایک طریقے سے اس تخیل کی جڑیں ان کے گلی کوچوں میں ہوتی ہیں ۔ واقعیت میں پیوست ہوتی ہیں-- رنگوں کی اور حواس کی معروضی دنیا میں ، اساطیری افسانوں اور تمثیلی

---

۱ - مصنف مقالہ نے صرف پہلے مصرعے کا ترجمہ کیا ہے ۔ دوسرا مصرع تفہیم میں آسانی کی خاطر یہاں بریکٹ میں درج کر دیا گیا ہے ۔ (معصم)

کہانیوں کو درمیان میں لا کر[۱]، شاعر ماضی کو دوبارہ تخلیق کرتا ہے اور ہمیں سمجھاتا ہے کہ یہ انسانی تخیل اور تمنا کا حصہ ہیں، جو راستے کی رکاوٹوں کو ہٹا سکتی ہیں اور موجودہ نظام کی صورتوں کو تلے اوپر کر سکتی ہیں۔ اگر ہم ان سے حاصل شدہ بصیرت اور تخیل کو عمل اور فعل کی صورت میں منتقل کر سکیں، بالفاظ دیگر انسان نے اپنا اسطورہ اور اپنی تمثیل کو خود تخلیق کیا ہے لیکن بعد میں انسان کی شاعرانہ اور تخلیقی قوتوں کو فراموش اور نظر انداز کر کے اس نے یہ اساطیری اور تمثیلی کہانیاں خدا سے اور خداؤں کے نام لگا دی ہیں (اس فکرے کو حذف کرنے کی بجائے بات کی تشریح شاید مناسب تر ہو کہ الہامی اساطیر و تماثیل کے بارے میں یہ نظریہ یورپ کے جدید فلسفیوں کا ہو تو ہو، اقبال کا اس سے کا کوئی تعلق نہیں۔ مترجم) یہاں اقبال رومی کے ساتھ ایک مشترک علاقہ رکھتا ہے جہاں سے اس نے تعقل پسندوں کی بھی تردید کی ہے اور ان کی بھی جو قرآن حکیم کی محض لفظی یا ظاہری تفسیر کرتے ہیں۔ اقبال ملاؤں پر اور دین کے اجارہ داروں پر تنقید کرتا ہے کہ انھوں نے ان تمثیلی حکایات کا استعمال انسان کو غلام بنانے کے لیے کیا ہے۔ ملاؤں کو "فرزانہ" اور "خواص" کا لقب دے کر ان پر طنز کرتا ہے:

گہی رسم و رہِ فرزانگی ذوقِ جنوں بخشد
من از درسِ خرد منداں گریباں چاک می آیم
نہ ایں جا چشمک ساقی، نہ آنجا حرفِ مشتاق
ز بزمِ صوفی و ملا بسی غمناک می آیم
رسد وقتی کہ خاصانِ ترا با من فتد کاری
کہ من صحرائی‌ام پیشِ ملک بیباک می آیم

(زبور عجم)

---

۱ - یہاں سے ایک جملۂ معترضہ حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اساطیر و تماثیل کی مثالیں جو دی گئی ہیں، ہمارے نقطۂ نظر سے قابل اعتراض کہی جا سکتی ہیں۔ مگر اصل نقطہ برقرار ہے اور اپنی جگہ درست ہے۔ (م - ع - س)

اقبال اس امر سے آگاہ تھا کہ جب روحانی پیشوا (جن کو وہ فرزانہ کہتا ہے) حقیقت سے گریز پا ہو کر تصوف کے تخیلے اور تجرید کی دنیا میں پناہ لیتے ہیں یا اپنی خدمات کو حاکموں کے (یعنی خواص کے) مفادات میں پیش کرتے ہیں، تاکہ دولت کما کر آسودگی سے بسر کی جائے، تو ان کے اذہان انفعالی اور غلامانہ ہو جاتے ہیں اور اس لیے اپنی تخلیقی قوت کھو بیٹھتے ہیں۔ مگر شاعر، انسانی اقدار کی تعظیم کرتے ہوئے خود کو اس انفعالیت سے اور اس بندھن سے آزاد کر لیتا ہے اور ''خواص'' کے برعکس صحرائی عوام کا ساتھ دیتا ہے۔ انسانی اقدار پر اس کا اصرار شاعر کو خدا سے یا خداؤں سے بھی الگ ہونے میں معاونت کرتا ہے۔[۱] یہاں تک کہ وہ دوسروں کو بھی ذہنی غلامی سے آزاد کرانے کی آرزو میں ان سے مستقل یہی کہتا ہے کہ ''چشمان خود را سوی خود بگردانید'' اپنی آنکھوں کو خود اپنی جانب پھیر دو (مگر یہ فقرہ جو اپنی جگہ درست ہے اس کے لیے اس سے پہلے والے غلط فقرے کی قطعاً کوئی ضرورت نہ تھی۔ مترجم) اپنی طرف مڑنا، انفرادی ادراک کا یا غلامی سے رہائی کا یا اجتماعی انقلاب کا نقطۂ آغاز ہے۔ تصورِ الہٰ (یہاں یہ کہنا چاہیے رسمی قسم کے تصورِ الہٰ۔ مترجم) اور انفعالیت کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے، وہ ''زبور عجم'' میں لکھتا ہے:

(یہاں زبور کی نظم ''آرزو'' کے تین بند لے کر اسے آخر میں ایک غزل کے شعر سے ضم کر دیا گیا ہے۔ بہرحال ترجمہ ان ہی اشعار کا ہے۔ مترجم)۔

یا مسلماں را مدہ فرماں کہ جاں بر کف بنہ
یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانی آفریں
یا چناں کن یا چنیں

۱۔ یہاں پھر وہی بات دہرائی گئی ہے جس کی کوئی شہادت کلام اقبال سے فراہم نہیں کی گئی اور نہ کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ رویہ سرے سے اقبال کی مجموعی فکر کے منافی ہے۔ (م۔ع۔س)

جہانِ رنگ و بو فہمیدنی ہست   دریں وادی بسی گل چیدنی ہست
دلی چشم از درون خود نہ بندی   کہ در جان تو چیزی دیدنی ہست
(پیام مشرق)

اقبال ایک جدلیاتی مفکر ہے ۔ مادی دنیا کی اہمیت پر زور دینے کے ساتھ ساتھ وہ انسانی روح یا انسانی ادراک کی اہمیت کا بھی پورا احساس دلاتا ہے جس کے بغیر دنیا محض بے جان رہ جاتی ہے ۔ اس کے ذریعے فی الحقیقت وہ انسان پر دنیا کے نقش کی اہمیت اور یہاں سے حاصل شدہ اس کے ذہنی ادراک پر زور دیتا ہے ۔ یہ ادراک باطن میں ایک دنیا کی تشکیل کرتا ہے جہاں سے وہ قوتِ محرکہ جس کا نام ''خودی'' ہے اور جو ایک اجتماعی چیز ہے ، اپنے لیے توانائی حاصل کرتی ہے ۔

موجودہ فلسفیانہ نظام کے خلاف اقبال کی بغاوت دو صورتوں میں خود کو ظاہر کرتی ہے، ایک تو جملہ کائنات اور اُس کے خالق پر طنز (خالق سے شوخی اقبال نے بہت کی ہے مگر اسے طنز کہنا مناسب نہیں ۔ مترجم) کی صورت میں اور دوسرے اس کے فلسفۂ مادیت کی صورت میں (اقبال کا موقف یہ ہے کہ مادہ پرستی اور چیز ہے اور اسلام میں مادے کی حقیقت کا اثبات اور ہے ۔ مترجم) جو ''روحانیت'' کی انفعالی اور خود غرضانہ شکل کے رد عمل میں متشکل ہوتی ہے ۔ (اقبال ''رہبانیت'' اور غلامانہ قسم کی مذہب پرستی کو اسلام کے منافی قرار دیتا ہے ۔ مترجم)

جب ہم اقبال کو ایک مادی فلسفی کہتے ہیں تو ہماری مراد کیا ہوتی ہے ؟ (ظاہر ہے کہ یہ بھی سہولت پسندی کی ایک صورت ہے ۔ مترجم) حاکمانہ مفادات اور ان کے فلسفیانہ نظام (جس میں رسمی مذہب بھی شامل ہے) یہ سکھاتا ہے کہ جملہ زندگی کا سرچشمہ روحانی دنیا میں ہے ۔ (استعماری طاقتوں نے یہ تبلیغ کب اور کہاں کی تھی ۔ اس کی شہادت چاہیے ۔ مترجم) عشقِ الٰہی اور عالمِ روح کو خیر سمجھا جاتا تھا اور مادی دنیا سے محبت کو اور جسمانی خواہش کو شر قرار دیا جاتا تھا (اسلام کی تاریخ میں یہ رویہ کب اور کہاں پیدا ہوا ، اس کی تصریح لازم ہے ۔ مترجم) رسمی مسیحت اور دوسرے سرکاری مذاہب نے

ضبط نفس کی تلقین کی ہے اور ایک طرف لوگوں کو 'جہنم' کا خوف دلایا ہے تو دوسری طرف آخرت میں 'جنت' کا وعدہ کیا ہے (اس سلسلے میں کیا مختلف مذاہب کا رویہ بالکل ایک سا ہے ؟ اسلام جو دنیا کو آخرت کی کھیتی قرار دیتا ہے ، اس کا رویہ تو اتنا سہولت پسندانہ نہیں کہا جا سکتا ۔ مترجم) یوں انھوں نے (کنھوں نے ؟ مترجم) اسلام کی انسان دوستی کو آلودہ کیا ہے اور اس کی اجتماعی اور انقلابی روح کو دبا کے رکھ دیا ہے - ان مجرد اور انفعالی تعلیمات کی مخالفت کرتے ہوئے اقبال کہتا ہے :

جوانی ، خوش‌گلی ، رنگیں کلاہی نگاہ او چو شیران بے پناہی
بہ مکتب علم میشی را بیاموخت میسر نایدش برگِ گیاہی

''علم میشی'' (یا بھیڑوں والا علم) ایک کلیدی لفظ ہے جو ظاہر کرتا ہے کہ ہمارے اذہان کیسے رام کیے جا چکے ہیں اور کیا شکل اختیار کر چکے ہیں اور مسلمہ نظام کی مجرد اور کھوکھلی تعلیمات نے آنکھوں کو کیسے خیرہ کر دیا ہے - یہ ایک بردہ فروش نظام ہے اور چاہتا ہے کہ عوام اس کے قوانین پر بھیڑوں کی طرح چلیں، سوچنے اور سوال کرنے کے بغیر - اس متشدد اور میکانکی نظام کو رد کرتے ہوئے اقبال ''ارمغانِ حجاز'' میں لکھتا ہے :

ازاں فکرِ فلک پیما چہ حاصل کہ گردِ ثابت و سیارہ گردد
مثالِ پارۂ ابری کہ از باد بہ پہنای فضا آوارہ گردد

چو می بینی کہ راہزن کارواں کشت بپرسی کاروانی را چساں کشت
مباش ایمن ازاں علمے کہ خوانی کہ از وی روحِ قومی می تواں کشت
ترا ایں کشمکش اندر طلب نیست ترا این درد و داغ وتاب و تب نیست
ازاں از لامکاں بگریختم من کہ آں جا نالہ‌ہائے نیم شب نیست

اقبال علم کو ایک مجرد سطح سے اتار کر عملی اور انسانی سطح پر لے آتا ہے بالفاظ دیگر ، علم اور مذہب جو عوام سے اور ان کی

ضروریات سے منفصل ہو چکے ہوں ، مجرد اور بے حاصل ہیں 'عمل' کے لفظ پر اقبال کو اسی حوالے سے سمجھنا چاہیے - اُن لوگوں پر طنز کرتے ہوئے جنھوں نے مذہب کو عالمِ دنیاوی اور عالمِ سماوی کی بحث بنا کے رکھ دیا ہے ، کہتا ہے :

نخواہم ایں جہاں آں جوجہاں را
مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودی دہ کہ از سوز و سرورش
بہ وجد آرم زمین و آسماں را

مسلماں فاقہ مست و ژندہ پوش است
ز کارش جبرئیل اندر خروش است
بیا نقش دگر ملت بہ ریزیم
کہ ایں ملت جہاں را بار دوش است

اگر ملت کہ کاری پیش گیرد
دگر ملت کہ نوش از نیش گیرد
نگر دد با یکی عالم رضامند
دو عالم را بہ دوشِ خویش گیرد

بالفاظ دیگر وہ مادی دنیا کو روحانی دنیا کے ساتھ مزدوج کر دیتا ہے - دانشورانہ زندگی مادی دنیا سے مماثلت رکھتی ہے — انسان جسماً اور روحاً معیشت اور دانشوری ، دونوں اعتبار سے نمو پاتا ہے -

اقبال اس فلسفیانہ نظام پر حملہ آور ہوتا ہے جو ایک طرف تو مابعدالطبیعیات کی تعلیم دیتا ہے تو دوسری طرف دولت کے انبار لگاتا ہے - اقبال مصر ہے کہ انسان مادے سے بنا ہے اور یہ اس کا وجود آرزو، محبت اور قوتِ محرکہ سب کی سب مادی دنیا کے ماتحت ہیں - انسان کی تابعیت اور حریت اس کے مادی گردوپیش سے متعین ہوتی ہے - مصائب کی جڑ اجتماعی ناانصافی اور افلاس میں مضمر ہے - بعض قرآن حکیم کی

تلاوت یا رسول خدا سے استمداد فی الحقیقت اسلام کے فلسفۂ حرکت کے تنزل کی نشانی ہے :

مسلماں آں فقیر کج کلاہی رمید از سینۂ او سوز آہی
دلش نالد ، چرا نالد ، نداند نگاہی یا رسول اللہ نگاہی[1]

اور پھر وہ لکھتا ہے :

چہ گویم زاں فقیر دردمندی مسلمانی ، بہ گوہر ارجمندی
نماند آں تاب‌وتب در خون نابش نروید لالہ از کشتِ خرابش
نیامِ او تہی چو کیسۂ او[2] بطاقِ خانۂ ویراں کتابش

اگرچہ اقبال فلسفی کے طور پر مادی ہے لیکن اخلاقی طور پر وہ ایک روحانی اور انسان دوست مفکر ہے ۔ وہ مادی دنیا کی اہمیت پر اصرار کرتا ہے مگر خود غرضی پر تنقید کرتا ہے ۔ مادی دنیا شر نہیں ہے مگر شر دنیائے مادہ کے ساتھ انسانی رابطے کی نوعیت میں موجود ہو سکتا ہے ۔ وہ آدمی جو کام کرتا ہے اور مادی انعام سے بہرہ ور ہوتا ہے کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا ۔ لیکن وہ جو دوسروں کے لیے مادی دنیا کو ممنوع بناتا ہے اور ساتھ ہی دوسروں کے خرچ پر دولت ذخیرہ کرتا ہے ، یقیناً گنہگار ہے ۔ جب اقبال فرہنگ یا مغرب پر تنقید کرتا ہے تو وہ مشرق کے ساتھ اس کے ربط کی نوعیت پر حملہ آور ہوتا ہے ۔ بالفاظ دیگر ، وہ مغرب کے استعمار اور شہنشاہی پر دھاوا بولتا ہے ۔ یورپ کی تہذیب ایک طرف تو محبت اور اخلاق کی تعلیم دیتی ہے اور

---

۱ ۔ اس مصرعے کو دعائیہ معنوں کی بجائے طنزیہ معنوں میں لینا کس طرح کی سخن فہمی ہے ؟ (م ۔ ع ۔ س)

۲ ۔ معلوم نہیں کیسے صاحب مقالہ نے اس مصرعے میں ''نیام او'' کی جگہ ''دو دستِ او'' پڑھ لیا ہے اور مفلس مسلمان کی جیب کی طرح اس کے ہاتھوں کو بھی خالی بنا دیا ہے۔ یہاں مراد اس کے لیے بے تیغ ہونے سے ہے ۔ (م ۔ ع ۔ س)

دوسری طرف استعمار یا استحصال میں مصروف ہے ۔ وہ ایک ہاتھ سے لیتی ہے اور دوسرے سے "مسیحی رحمت" کے پرچم تلے امداد کی پیش کش کرتی ہے :

مسلمانی کہ در دستِ فرنگ است   دلش در دستِ او آساں نیاید
فرنگ آئینِ رزاقی بداند   بایں بخشد از و اسی ستاند
بہ شیطاں آں چناں روزی رساند   کہ یزداں اندراں حیراں بماند

اقلیت کے حاکمانہ تاجروں کی پشت پناہی جو مغرب کی طرف سے ہوتی ہے ، اس پر تنقید کرتے ہوئے اقبال بات کو آگے بڑھاتا ہے :

چہ حاجت طول دادن داستاں را   بحرفے گویم اسرارِ نہاں را
جہانِ خویش با سوداگراں داد   چہ داند لامکاں قدرِ مکاں را

مغرب کے تعقل پسند فلسفیوں پر اقبال کی تنقید ان کے اجتماعی نظریے کی وجہ سے لازم تھی ۔ تعقل پسندی تجریدی تھی اور میکانکی تھی۔ 'عقل' جو ایک طلسمی لفظ کی طرح متمدن مغرب نے متعارف کیا تھا ، استعمار کے پرچم کا فریضہ ادا کرتا تھا ۔ غیر متمدن دنیا کو متمدن بنانے کی خاطر ، عقل کو ایک آلۂ کار کی طرح برتا جاتا تھا ۔ متمدن مغرب کا "بوجھ" یہ تھا کہ غیر متمدن مشرق کو سکھائے کہ مصائب کو برداشت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ذہن پر غلبہ حاصل کیا جائے ۔ اقبال اپنی فلسفیانہ تحریروں میں اکثر مغرب کی تعقل پسندی پر حملہ آور ہوتا ہے ۔ ("پیام مشرق کے حصے") نقش فرنگ میں اقبال یورپ کے فلاسفہ پر رائے زنی کرتا ہے ، وہ رومی کو گوئٹے پر ترجیح دیتا ہے جو پیغمبر نہیں بلکہ ایک نو پسندہ ہے (اقبال نے جنت میں رومی اور گوئٹے کی ملاقات کے بعد جو شعر کہا ہے اس کا لہجہ اس رائے سے بہت مختلف ہے ۔[1]

---

۱ ۔ شاعر کو ہمچوں آں عالی جناب   نیست پیغمبر ولے دارد کتاب
(اس بات میں دونوں برابر ہیں)

مترجم) ہیگل کے طائرانِ عقل فلک پرواز ہیں مگر درحقیقت وہ ایسی نشہ پلائی ہوئی مرغیاں ہیں جو صحن میں کسی نر کے بغیر ٹھہری ہوئی ہیں[۱] - ہیگل راہِ عشق کو خرد کے ذریعے یوں تلاش کر رہا ہے جیسے کوئی چراغ کی مدد سے آفتاب کو ڈھونڈ رہا ہو (اصل میں اس کا اظہار رومی کی زبان سے کیا گیا ہے - مترجم) کانٹ ''شبستانِ ازل'' سے نمودار ہوتا ہے تو اس کے پاس ایک چمکدار جعلی ستارے کے سوا کچھ بھی نہیں[۲] - نٹشے ایک ایسا دیوانہ ہے جو کارگہِ شیشہ گراں میں جا گھسا ہے - سطح پر وہ پرکشش معلوم ہوتا ہے (اگرچہ، فکرِ مکرِ او پیرایہ پوشد چوں عروس) مگر اس کے بنیادی خیالات میں ابتری ہے اور اس کے پیروکار کو خود پسندی کے جال میں گرفتار کر دیتے ہیں (اس خاص رائے کی بنیاد اقبال کے کس شعر پر ہے، یہ معلوم نہ ہو سکا - مترجم)

اقبال کی فلاسفہء مغرب سے مخالفت سطحی نہیں اور نہ یہ محض ایک مسلمان مفکر کا غیر مسلم مفکرین کے خلاف تعصب ہے، اس کی تنقید بنیادی ہے اور اخلاقی و اجتماعی بنیادوں پر قائم ہے - نٹشے سے اس کی جنگ، مثلاً اس وجہ سے ہے کہ اگر ہم معاملے کی تہہ تک پہنچیں تو یہ انسانی بنیادوں پر استوار ہے اور اس لیے آج بھی اہم اور مربوط معلوم ہوتی ہے - نٹشے کا نظریہء حیات اقبال کے نظریے سے کاملاً مختلف ہے - نٹشے دنیا کو ایک طوفانی سمندر سمجھتا تھا جس کے اندر متصادم لہروں کی قوتیں اور توانائیاں طاقت کے لیے اور دائمی فوقیت کے لیے متحارب ہیں - ان کا واحد مقصد طاقت ہے - نٹشے کی ''نسل خواص'' یا قیادت کرنے والوں کی قوم اور پھر اس کا فوق البشر کا تصور جرمنی کی

---

۱ - اقبال کا مصرع (ماکیاں کز زور مستی خایہ گیرد بے خروس) اس میں ہیگل کی جدلیات کے برعکس جو سہولت پسندی ہے اسے ہیگل کی درست نمائندگی قرار دینا مشکل ہوگا - (م - ع - س)

۲ - اقبال کا شعر ہے:

فطرتش ذوقِ مَی آئینہ فامے آورد

از شبستانِ ازل کوکب جامے آورد

لاتسیت کے لیے فیضان کا باعث اور اس کی فلسفیانہ بنیاد بنا - یہی طرز فکر ویتنام میں اختیار کیا گیا اور اب بھی افریقہ اور ایشیا کے کئی ایک ممالک میں فاشستی حکومتوں کا طرز عمل یہی ہے ، لہذا نشے کا فلسفہ ایک تباہ کن جنگل کے قانون کی طرف لے جاتا ہے ، جس میں قوی ترین کمزور ترین پر تسلط حاصل کر لیتا ہے - اقبال نے اس اجتماعی نسل پرستی کی مخالفت کی اور تصادم کے تصور کی بھی جو اب بھی آج کی دنیا میں ہم سے مربوط معلوم ہوتی ہے -

جب اقبال اپنے ہموطنوں کو شہنشاہیت کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کا اور آقاؤں سے خود کو آزاد کرانے کی تائید کرتا ہے تو اس کے ساتھ ہی ان پر یہ بھی واضح کر دیتا ہے کہ مغربی استعمار سے آزاد ہونے کے ساتھ معاملہ ختم نہیں ہو گا ، ان کو تعصب سے اور صنم پرستی سے بھی خود کو آزاد کرنا ہوگا :

رمیدی از خداوندان افرنگ ولے بر گور و گنبد سجدہ پاشی
بہ لا لائے چناں عادت گرفتی ز سنگ راہ مولالے تراشی

ہنوز از بند آب و گل نہ رستی تو گوئی رومی و افغانیم من
من اول آدم بی رنگ و بویم ازاں پس ہندی و تورانیم من

(پیام مشرق)

اقبال کا پیغام آفاقی ہے اور اس کا نظریہ لامحدود ہے - وہ علماء جو اقبال کے اپنے عوام کی مصیبت زدگی کے دفاع کی ایک محدود قوم پرستانہ تعبیر کرتے ہیں بے شک غلطی پر ہیں اور انھوں نے اس کا کلام ٹھیک سے نہیں پڑھا ہے ، مثلاً "پیام مشرق" میں وہ نسل پرستی کو اور محدود نظریہ عام کو اس حد تک رد کرتا ہے کہ ہمیں بتاتا ہے کہ اگر کوئی عرب (یہاں سے ایک جملہ معترضہ محذوف کر دیا ہے - مترجم) خود کو

اپنی کھال کے رنگ کی وجہ سے برتر سمجھے تو تمہیں چاہیئے کہ اس سے ترک تعلق کر لو (یہاں سے ایک اور جملہ محذوف کرنا پڑا جو واضح طور پر غلط بھی ہے اور قابل اعتراض بھی - مترجم)

به چشم من چمن یک موج رنگ است
که می داند به چشم بلبلاں چیست ؟
تو اے کودک منش خود را ادب کن
مسلماں زاده ای ترک نسب کن
به رنگ احمر و خون و رگ و پوست
عرب نازد اگر ترک عرب کن !

محدود آنکھ سے دیکھیں تو چمن میں صرف ایک ہی رنگ نظر آتا ہے لیکن پرندے کی آنکھ میں یا لا محدود آنکھ میں چمن بہت سے رنگوں کا مرکب ہے - یہ درست ہے کہ اقبال جو کہ جملہ محدود نظریوں اور غیر انسانی نسل پرستی کا مخالف تھا ، اسلام میں یقین رکھتا تھا ان انسانی اور اجتماعی اصولوں کی بنا پر جن کے لیے اسلام نے جدوجہد کی - اقبال کا پیغام ہے :

من اول آدم بی رنگ و بویم ازاں پس ہندی و تورانیم من

بالفاظ دیگر نسل ایک ہی ہے - نسل انسانی اور سب کو اس نسل کے دشمنوں کے خلاف متحد ہونا چاہیے -

اقبال کو معلوم تھا کہ نسل انسانی کے دشمنوں کے خلاف جنگ کے لیے ہمیں اپنی اصلی تہذیب کو عوام کے اندر دوبارہ تازہ کرنا اور اس کو نشوونما بخشنا ہوگا - وہ اس کشمکش میں عوام کی قوت کو ایک فیصلہ کن عامل کے طور تسلیم کرتا تھا - اس نے خود محنت کشوں اور کسانوں کا ساتھ دے کر ایک تاریخی فیصلہ کیا - وہ عوام کے ساتھ یوں محسوس کرتا تھا جیسے اپنے گھر میں ہو اور چین سے ہو ، اور طبقہ حاکمہ کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے :

تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز　　که من دارم ہوائے منزلِ دوست[1]

اس کے دوست عوام تھے نہ خاص اور افراد۔ ''یہ چمن نہ کہ غنچہ و گل از چمن مقصود نیست''۔

وہ موجودہ اجتماعی نظام کی بے انصافی پر دھاوا بولتا ہے اور حاکمانہ مفادات کی ریاکاری کے خلاف مظلوموں کا دفاع کرتا ہے:

مگو با من خدای ما چنیں کرد　　که شستن می تواں از دامنش گرد
تہ و بالا کن ایں عالم که در وے　　قماری می برد نامرد از مرد
بروں کن کینہ را از سینۂ خویش　　که دودِ خانہ از روزن بروں بہ
ز کشت دل مدہ کس را خراجے[2]　　مشو اے دہ خدا غارت گر خویش

اقبال نے محنت کش طبقے اور مظلوم کسانوں کا ساتھ دیا۔ خود غرضانہ انفرادیت کو رد کرتے ہوئے، اقبال اجتماعی اور آفاقی انسان کی اہمیت اور اقدار پر مصر ہے، بالفاظ دیگر جو دل کہ صرف اپنے محدود مفاد کے لیے دھڑکتا ہے ایک خود غرض دل ہے اور لہٰذا ایک غیرانسانی چیز۔ انسانیت کو اس کے اجتماعی روابط کے حساب سے سمجھنا چاہیے

۱۔ مصنف مقالہ نے یہاں ''دوست'' سے عوام مراد لیے ہیں حالانکہ اس رباعی کا پہلا شعر یہ ہے:

بدن را ماندہ جانم در تگ و پوست
سوے شہرے کہ بطحا در رہِ اوست

ارمغانِ حجاز میں ''حضور حق'' کے زیر عنوان یہ آخری رباعی ہے اور اس کے بعد ''حضور رسالت'' کا حصہ شروع ہوتا ہے۔ البتہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال یہاں خواص کو ترک کر رہا ہے۔ (م۔ع۔س)

۲۔ یہاں مصنف مقالہ نے ''کشتِ دل'' کی ترکیب کا ترجمہ 'زراعتی زمین' کیا جس سے شعر کی لطافت میں بے حد فرق پڑ گیا ہے۔ (م۔ع۔س)

اور انسانی دل کو لامحدود ہونا چاہیے — پورے معاشرے کو سینے سے لگائے ہوئے۔ ان لوگوں کی مخالفت میں جو اجتماعی شر کو انسانی فطرت کا لازمہ قرار دیتے ہیں ، وہ اپنی رائے کو یوں ظاہر کرتا ہے :

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است
گرفتارِ طلسمِ کاف و نون است
دلِ ما گرچہ اندر سینۂ ما است
ولیکن از جہانِ ما برون است

انسان کا یہ لامحدود دل خود غرضانہ مفاد نے اس محدود حالت کو پہنچا دیا ہے۔ لہٰذا اقبال کارل مارکس پر اپنی رائے دیتے ہوئے ، یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ انسان جو انسان کا دشمن بنا ہے تو مادی مفادات کے تصادم سے :

راز دانِ جزو کل از خویش نامحرم شد است
آدم از سرمایہ داری قاتل آدم شد است

اپنے آپ کو ہر قسم کے بندھن اور استعمار یا استحصال سے آزاد کرنے کی خاطر ، اقبال ہمیں مشورہ دیتا ہے کہ انسان کی تخلیقی قوت پر انحصار کیا جائے۔ صرف انسان کی تخلیقی قوت اور قوتِ عمل پر یقین رکھنے سے مسایان دوبارہ نمو پا سکتے ہیں اور پھول پھل سکتے ہیں۔

جو کچھ اوپر کہا جا چکا ہے اور ترقی پسندانہ خیالات جن کا اظہار اقبال نے اپنی بیشتر تحریروں میں کیا ہے ، ان کی روشنی میں ایک بنیادی سوال آدمی کے ذہن میں ابھرتا ہے۔ ہمیں کیوں اقبال کے ترقی پسندانہ خیالات کی تعلیم نہیں دی جاتی ؟ اور اگر دی بھی جاتی ہے ، تو کیوں ہم نے ان کو معاشرت کے اندر عمل پذیر نہیں ہونے دیا ؟ اقبال نے (جیسا کہ شروع میں کہا گیا تھا) شہنشاہیت ، استعمار اور انسان کے انسان پرکسی قسم کا استعمار یا استحصال کے خلاف بغاوت کی تھی ، مگر آخرکار اس کی موت کے بعد قدامت پسندانہ حکومتوں اور حاکمانہ مفادات

نے عوام کی حمایت حاصل کرنے کے لیے اس کو بھی استعمال کیا اور ساتھ ہی ساتھ اس کے انقلابی اور ترقی پسندانہ خیالات کی حرارت کو برودت میں بدلنے کی کوشش بھی کی چونکہ یہ خیالات بالآخر طبقۂ حاکمہ کے مفادات کو خطرے میں ڈال سکتے تھے لہٰذا اقبال کے اخیالات کو مسخ کیا جا چکا ہے اور اس کی شاعری کو محض تقریباتی مواقع پر چسپاں کرنے تک محدود کر دیا گیا ہے۔

تاہم اقبال اب بھی عوام کی ملکیت ہے اور اس کا پیغام ہماری آج کی دنیا سے بے حد ارتباط کا حامل ہے اور میں ایک دفعہ پھر دہراتا ہوں:

من اول آدم بے رنگ و بویم وزاں پس ہندی و تورانیم من

اور انسانی ہستیوں کو نسل پرستی اور استعمار یا استحصال کی زنجیروں سے آزاد کرنے کے لیے:

تہ و بالا کن ایں عالم کہ در وے
قمارے می برد نامرد از مرد

شریف کنجاہی

گلشنِ راز (قدیم و جدید) پر ایک نظر

شیخ محمود شبستری کی گلشنِ راز عرفانی ادب میں "بقامت کہتر" اور "بقیمت بہتر" کے مقام کی حامل ہے اور مصنف کی دوسری تصانیف سے زیادہ معروف و مقبول - برصغیر میں اس کی مقبولیت میں مزید اضافہ ہوا جب علامہ اقبال نے اس سے متاثر ہو کر گلشنِ راز جدید کے نام سے ایک مختصر سی مثنوی لکھی - اول الذکر مثنوی میں سوالات کی تعداد ثانی الذکر سے زیادہ ہے - اس کمی بیشی کا سبب دونوں کا بعدِ مزاج بھی ہو سکتا ہے اور بعدِ زماں بھی - نظرانداز کیے گئے سوالات وہی تھے جن پر اظہار خیال کرنا اقبال کے مزاج کے مطابق نہیں تھا اور عمرانی اور معاشرتی تبدیلی کے باعث وہ استعارات و اشارات بے تاثیر ہو چکے تھے - دونوں کے مزاج کا اختلاف مشترک سوالات کے جوابات میں بھی جگہ جگہ دکھائی دیتا ہے اور یقیناً اس لیے کہ دونوں کے اپنے اپنے عصری تقاضے تھے اور فکری ماحول سے متاثر ہونے کا اپنا اپنا انداز جس میں اول الذکر زیادہ ثابت قدم رہے کہ اقبال بعد میں وحدت الوجود کے اعتزالی بن گئے تھے ، پھر بھی وہ اس مثنوی کے اثرات تلے عمر بھر رہے -

گیارہ مشترک سوالات جن کو گلشنِ راز جدید میں سمیٹ کر نو بنا دیا گیا - وہی سوال ہیں جن سے ہر دور میں اربابِ فکر و معنی کو واسطہ پڑتا رہا ہے اور ان کا لاینحل ہونا اسی سے عیاں ہے کہ اقبال کو بھی عقدہ کشائی کی ضرورت محسوس ہوئی اور نہ جانے کتنے اور لوگ کب تک اس میں مصروف رہیں - یہ ضرور ہے کہ اخذ نتائج کے اسلوب میں تبدیلی آ گئی ہے اور جہاں محمود سے تا بہ اقبال گرہ کھولنے میں تفکر سے زیادہ کام لیا جاتا تھا وہاں گزشتہ نصف صدی سے حقیقتِ کائنات کو

سمجھنے ، جاننے میں فزکس ، بائیوکیمسٹری اور ہائیولوجی وغیرہ سے مدد لی جانے لگی ہے اور تعجب انگیز یہ ہے کہ ان کی دریافتیں کافی حد تک کائنات کی غیر مادی تعبیر کا وہی رجحان لیے ہوئے ہیں جو صوفیائے مشرق سے مخصوص رہا ہے اور گلشنِ راز جدید میں جس کی جھلک ملتی ہے - چنانچہ جہاں حیات شناس (جن کو اقبال نے موجودات کی غیر مادی بنیاد ثابت کرنے میں اپنے انگریزی لیکچروں کے اندر بطور گواہ پیش کیا تھا) اسی مادیت کی طرف لوٹ جاتے نظر آنے لگے تھے - وہاں بروقت فزکس کے کنج کا و تجربے کی صداقت سے مجبور ہوکر میکانکی تکوین حیات کے حصار سے نکل کر اس نظریے کی فضا میں آگئے کہ تمام طبعی ہویتوں میں ذہنی کارفرمائیوں کا سراغ ملتا ہے۔ اس فکری رویے کو مقداری میکانیات نے مزید سہارا دیا جس سے مادہ شناسوں کی دلچسپیاں سائنس کی فلاسفی اور اساس شناسی میں پیدا ہونے لگیں - چنانچہ ہیزن برگ ایسی جدید طبیعیات کی نامور شخصیت نے "مقداری طبیعیات" کے فلسفیانہ مسائل میں اس پر زور دیا ہے کہ طبعی قوانین کا تعلق ذرات ابتدائی سے کہیں زیادہ ان ذرات کے بارے میں ہمارے علم سے ہے ، یعنی ہمارے ذہنوں کے مافیہ سے - اسی طرح مقداری میکانیات میں بنیادی مساوات کا تصور پیش کرنے والے اردن شروڈنگر نے اپنے مجموعہ مقالات "ذہن اور مادہ" (Mind and Matter) میں جن خیالات کا اظہار ربع صدی پہلے کیا تھا وہ سائنسی سے زیادہ عرفانی نظریہ کائنات کی طرف جاتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں - یہی کیفیت یوجین ویگنر کی ہے جو نوبل انعام یافتہ ہے - جسم و ذہن کے تعلق کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے ویگنر نے کہا ہے کہ اب بہت سے طبیعیات شناس اس کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ موجودات میں خیال ہی کو مادے پر اولیت حاصل ہے - اس کی رائے میں مقداری میکانیات کے قوانین کی تشکیل شعور کے حوالے کے بغیر قابلِ اعتماد طریقے سے ممکن ہی نہیں - اس لیے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ کائنات کا سائنسی بنیادوں پر مطالعہ ہی شعوری مافیہ کو حقیقت اولیٰ (mate Reality) تسلیم کروایا گیا ہے -

دوسری جانب ایلڈولس ہکسلے ایسے اہلِ فکر معرفت اور عرفان کا

جدید انداز سے تجزیہ کر کے اس مسلک کو محسوس کے خوگر جدید ذہن کے قریب لے آئے ہیں ۔ اپنی ایک مختصر سی لیکن بہت وقیع کتاب ''ادراک کے کواڑ'' (The Doors of Perception) میں وہ رقم طراز ہے کہ :

''مجھے ڈاکٹر سی ڈی براڈ کی اس بات سے اتفاق ہے کہ برگساں کی یادداشت اور ادراکِ حس کے بارے میں کہی گئی باتوں پر زیادہ سنجیدگی سے توجہ دینے کی ضرورت ہے کہ دماغ ، نظامِ عصبی اور اعضائے حسی کا عمل تجعیلی (Propuctive) نہیں ، انتخابی (Elemi-native) ہے ۔ ہر آدمی ہر لمحے اس قابل ہوتا ہے کہ ہر بیتی گزری کو یاد رکھ سکے اور کائنات میں ہر کہیں جو کچھ رونما ہو رہا ہے اسے مشاہدہ کر سکے ۔ ادھر دماغ اور نظام عصبی کا کام یہ ہے کہ وہ بے مقصد اور بے محل آگاہی کی یورشوں کی گراں باری سے ہمیں بچاتے رہیں اور وہ اس طرح ممکن ہے کہ فی الوقت جس آگاہی کی ہمیں ضرورت ہو صرف اس کو ہم تک پہنچنے دیں ۔ اس اجمالی آگاہی کے سافیہ اور ماہیت کو ترتیب دینے اور اس کا اظہار کرنے کے لیے انسان کو جوہر تکلم ملا ہے جسے وہ مسلسل سنوارتا نکھارتا چلا جاتا ہے ۔ ہم میں سے ہر کوئی اس جوہر تکلم یعنی زبان کا مستفاد بھی ہے اور اس لسانی روایت کا غلام بھی جس میں وہ آنکھ کھولتا ہے ۔ کیونکہ جہاں ایک طرف زبان کے ذریعے اس کی رسائی علمی اندوختے تک ہو جاتی ہے وہاں زبان ایک وسیلہ اظہار و قبولِ معلومات کے طور پر اس کے اس اعتقاد کو بھی پختہ کر جاتی ہے کہ یہ اجمالی آگاہی (Reduced awareness) ہی آگاہی کی واحد صورت ہے ۔ یہ اعتقاد اس کے ادراکِ حقیقت میں اختلال پیدا کر دیتا ہے اور وہ اپنے مدرکات کو حاصلات (Data) اور الفاظ کو اشیاء سمجھنے جاننے لگتا ہے اور مذہب نے جسے ''یہ جہاں'' کہا ہے وہ اصل میں ''اجمالی آگاہی'' ہے جسے زبان نے الفاظ کے روپ میں جامد کر کے رکھ دیا ہے ، جبکہ کتنی ہی اور دنیائیں'' ہیں ، جو ذہن بے زنجیر (Mind at Large) کی آگاہی کامل سے تعلق رکھتی ہیں ۔ اگرچہ ہم میں سے بیشتر ، بیشتر اوقات

اسی کو جانتے ہیں جو ہم تک مختصر سازی کے بعد پہنچتا ہے اور جسے ہماری زبان صداقت مقدسہ کی مسند پر بٹھا دیتی ہے لیکن بعض لوگ اس مختصر ساز آلے کو ''بائی پاس'' کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، جس کے باعث ان کی آگاہی میں حقیقت مطلق کے بعض وہ پہلو آجاتے ہیں، جن سے ''لکیر کے فقیر'' محروم ہوتے ہیں۔''

ہکسلے نے جس بائی پاس کر جانے کی طرف اشارہ کیا ہے، اس سے میرے خیال میں وہی راہ مراد ہے جسے علم کے مقابلے میں دل کی راہ کہا جاتا ہے یا وجدان کی — اور ہر دو مصنف اس طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اقبال کے شبستری سے متاثر ہونے کا پتہ فکر و کلامِ اقبال سے چلتا ہے۔ اپنے انگریزی لیکچروں میں آپ نے زمان کی چگونگی پر بحث کی ہے اور متعدد اشعار میں بھی اسے چھیڑا ہے۔ اس پس منظر میں شبستری کا نظریۂ زمان دیکھیے۔

بہم جمع آمدہ چوں نقطۂ حال ہمہ دورِ زمان روز و مہ وصال

اور جاوید نامے کی ابتدائی مناجات کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست
صبح او را نیم روز و شام نیست

اسی مناجات کا ایک مصرع ہے - - ع نوبت او لایزال و بے مرور - -
جبکہ شبستری نے اسی بات کو یوں پیش کیا ہے:

ع ازل عین ابد افتادہ باہم

گلشنِ راز کے کچھ اور شعر پیش کیے جاتے ہیں:

توئی تو نسخہ نقشِ الٰہی بجو از خویش ہر چیزے کہ خواہی
جدا می آید از حق ہر دو امت چرا گشتی تو موقوفِ قیامت
گدای گرد و از یک جذبہ شاہی بیک لحظہ دہد کوہے بکاہے

اور اس آخری شعر کے ساتھ اقبال کے اس شعر کو ذہن میں لائیے:

سطوت از کوہ ستانند و بکاہے بخشند
کلہ جم بگدائے سرِ راہے بخشند

لیکن ایک بنیادی مسئلے میں دونوں کی رائے قطعیت کے ساتھ ایک دوسرے سے مختلف ہے اور وہ ہے۔ مسئلہ جبر و قدر۔ شبستری نے بھی حدیثِ نبوی ؐ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے کہ:

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است
نبی فرمود او مانندِ گبر است

دوسری طرف اقبال کہتے ہیں:

حدیث خواجہ و سلطان بدر است کہ ایماں درمیان جبر و قدر است

اور یہ وہ عقدہ ہے جس کو انسانی ناخن فکر ابھی تک نہیں کھول سکا اور ہر دور میں لوگ اپنی اپنی افتادِ طبع کے مطابق جبر یا اختیار کے حق میں ووٹ ڈالتے آئے ہیں۔

گلشنِ راز میں بعض غیر معنوی باتیں بھی در آئی ہیں جن کا بظاہر موضوعِ مثنوی سے کوئی تعلق نہیں تھا لیکن جن سے یہ پتہ ضرور چلتا ہے کہ مصنف اپنے حالات اور ماحول سے مطمئن نہیں تھا۔ چنانچہ کسی گدھے کو پیشوا بنانے کی طرف اشارہ ملتا ہے اور اس بات کی شکایت ہے کہ جاہلوں کو سروری مل گئی ہے اور اس لیے لوگوں کے دن بدحالی میں گزر رہے ہیں، علوم دینی کی کوئی قدر نہیں رہی، اہلیت کو نہیں دیکھا جاتا، یہ دیکھا جاتا ہے کہ کسی کا باپ کسی عہدے پر تھا یا نہیں۔ عورتوں کے بارے میں شبستری کی رائے وہی ہے جو ماضی قریب تک مروج اور مقبول تھی۔ لیکن اسلاف و اخلاف سے خلقی نسبت کو شہوت زادہ نسبت قرار دینا، بیٹے کو عدوئے خویش اور برادر کو حسود کہنا اور ''لاانساب'' سے تائید حاصل کرنا اور یہ کہنا کہ خال و عم سے درد و غم کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا، آج کی فرائیڈی تعلیمات و تحقیقات کے لاکھ قریب ہو بظاہر عقیدۂ جبر اور وحدت الوجودی رویے سے

مطابقت نہیں رکھتا اور بادی النظر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ شبستری یا
تھے ہی مردم گریز یا پھر اہل انساب سے سکھ نہیں دیکھا تھا ، لیکن
اشعار میں سے بہت کچھ چھوڑ کر بعض اوقات مہک یا تاثیر کی طلب
زیادہ مناسب رہتی ہے ، جیسے رومی نے ''مغز برداشتن'' کہا ہے اور
جب ہم اس آیت کی طرف نظر ڈالتے ہیں اور اسے سمجھنے کی کوشش کرتے
ہیں کہ مال اور اولاد فتنہ ہیں اور آس پاس نگاہ دوڑاتے ہیں کہ ان دو کے
لیے انسان کیا کچھ نہیں کرتا آیا ہے ، تو ان اشعار کی ناگواری کم
ہونے لگتی ہے -

اس پس منظر کے ساتھ کہ ہم ایسوں کی زندگیاں بیشتر اس دم شماری
کا نمونہ ہوتی ہیں، جن کی طرف گلشن راز جدید کے تمہیدی شعر میں اشارہ
کیا گیا ہے کہ - - - - ''دمشق را ماند و جان او ز تن رفت'' - - - -
لیکن جو لوگ اس حیات کو مستعار سمجھتے ہیں اور لمحات فراق ان
کے لیے یہ سارے رشتے ناتے راہ کے روڑے ہوتے ہیں ، جن کو ہم سماجی
زندگی کا تانا بانا ٹھہراتے ہیں ، وہ اس ذمہ داری کو قبول کرنے سے گریز
کرتے ہیں جو خونی رشتے کے حوالے سے معاشرہ پر نظر ڈالتا ہے - اقبال
نے کبھی کہا تھا کہ :

ع رشتہ و پیوند یاں کے جان کا آزار ہیں

اور برسوں بعد اپنے والد (۱۹۲۱ء کے اوائل میں) کو پھر لکھتے ہیں کہ ---
''حقیقی شخصیت یہی ہے کہ انسان اپنی اصلی حقیقت کا خیال کر کے تمام
تعلقات سے آزاد ہو جائے'' - - - آگے چل کر پھر لکھتے ہیں کہ - - - -
''کامل انسان تمام عالم کے لیے رحمت ہوتا ہے - بالفاظ دیگر یوں کہیے
کہ وہ تعلقات سے بالاتر ہوتا ہے اور جو تعلقات سے بالاتر ہوگا وہ
نسبی حوالوں کو شہوت زادہ ہی کہے گا - کیونکہ اصل حوالہ تو
معنوی ہوتا ہے'' اور ہماری لوک داستانوں نے بھی اپنے انداز میں خونی
رشتوں کی جذباتی رشتوں کے مقابلے میں نفی کی ہے -

شبستری کی مثنوی میں کئی ایسے مقام ملتے ہیں جو آج کی خارج
دوست اکثریت کے لیے قابل فہم و قبول نہیں ہیں مگر محض اس بنا پر

ان کو من گھڑت اور بے حقیقت نہیں کہا جا سکتا ۔ ہر دور میں اور ہر کہیں اس قسم کے لوگ ہو گزرے ہیں بلکہ آج بھی ہیں جن کو ہم ہکسلے کے لفظوں میں ''بائی پاسیے'' کہہ سکتے ہیں۔ میں نے جب شبستری کا یہ مصرع پڑھا :

گروہے اندر و بے پا و بے سر

تو مجھے ڈی ۔ ای ہارڈنگ یاد آ گیا ، جس کی کتاب کا نام ہی ہے ''بے سر کے ہونا'' (On Having No Head) ہے ۔ وہ لکھتا ہے کہ :

''میری زندگی کا سب سے سہانا دن وہ تھا جب مجھے محسوس ہوا کہ میں بے سر کے ہوں ۔ ۔ ۔ ۔ ہوا یوں کہ میں نے سوچ کو تالا لگا دیا ۔ ایک عجیب سی کیفیت مجھ پر طاری ہو گئی ۔ تعقل ، تخیل بلکہ ہر قسم کی ذہنی بک بک پر موت چھا گئی ۔ الفاظ سچ مچ چلتے بنے ۔ ماضی اور مستقبل جانے کدھر گئے ۔ میں بھول گیا کہ میں کون ہوں ، کیا ہوں ، میرا نام کیا ہے ، میری بشریت ، میری حیوانیت ، ہر وہ چیز جسے میری کہا جا سکتا تھا ، گم ہو چکی تھی ۔ یوں لگتا تھا کہ میں نومولود ہوں ۔ بالکل بے ذہن اور ہر قسم کی یادوں سے بے آلود ۔ ۔ ۔''

اور اگر ہم سوچیں تو سوچ کو معطل کر دینے کی یہی کیفیت ہے جس میں سے تجرید کے نام سے اہلِ عرفان گزرتے چلے آئے ہیں اور شبستری نے اسی کو یوں بیان کیا کہ :

تفکر رفتن از باطل سوئے حق

بلکہ مثنوی کے آخر میں ''بت و ترسا بچہ'' کے حوالے سے یوں کیفیت نگاری کی ہے :

کنوں نہ نیستم در خود نہ ہستم   نہ ہشیارم نہ مخمورم نہ مستم

اور جسے اس نے ''مٹی سے رنگ و بو'' کہا ہے وہ یہی سوچوں کو مقفل کر دینے کی کشید ہوتی ہے لیکن جو ہر بیل سے حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ ہر کسی کو اس کی چاٹ لگ سکتی ہے۔

یہاں گوئٹے کی دو باتیں بے محل نہ ہوں گی۔ وہ کہتا ہے کہ ہم آنکھوں سے جو کچھ دیکھتے ہیں وہ تو خارجی ہوتا ہے اور ضروری نہیں کہ ہمیں گہرے طور پر متاثر کر سکے۔ اسی بات کو اقبال نے بانگ درا کی ایک غزل میں یوں پیش کیا ہے:

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی
ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی

پھر کہتا ہے کہ۔۔۔ ''ہم بہت باتیں کرتے ہیں۔ ہمیں زبان سے کم اور پنسل سے زیادہ کام لینا چاہیے۔ میں ذاتی طور پر تکلم کو خیر باد کہہ دینے کے حق میں ہوں اور فطرت کی طرح ہر ابلاغ خاکوں کے ذریعے کرنے کو پسند کروں گا۔ کہیں انجیر کا درخت، کہیں چھوٹا سا بنولیا، کوئی بیلۂ ریشم میری کھڑکی کی دہلیز پر اپنے آئندہ کا منتظر۔۔۔ یہ سب ہی کتنے اہم اشارے ہیں۔ جو ان اشاروں کو پا جائے وہ تحریری یا تقریری لفظ سے بالکل بے نیاز ہو جائے۔ میں تو اس بارے میں جتنا سوچتا ہوں، مجھے یہی لگتا ہے اور مجھے کہنے دیجیے کہ تکلم بے مقصد ہے، بے مقصد ہے، بے کار سی نمود ذات ہے، اس کے مقابلے میں فطرت اپنے باوقار سکوت کے ساتھ کس قدر متاثر کرتی ہے۔''

بہت سے عرفانیوں کی طرح فکر و احساس کا منفرد و مخصوص رجحان اقبال میں بھی ملتا ہے اور شعر کہتے ہوئے اپنے شاعر سمجھے جانے کے بارے میں ان کے اندر جو الرجی پائی جاتی تھی، میرے خیال میں اس کا باعث بھی یہی تھا کہ وہ ایک عارف کے طور پر معروف ہونا چاہتے تھے اور ان باطنی واردات کی بنا پر، جن کا ان کے اشعار و افکار سے پتہ چلتا ہے۔ ان کو حکیم و فلسفی کی جگہ عرفانی کہنا ہی زیادہ موزوں تھا لیکن وہ ایک ایسے دور میں آئے جب کائنات کا مادی تصور

انگریزی لیکچروں کے دیباچے میں لگائے گئے ان کے اپنے اندازے کے علی الرغم پسپا نہیں ہوا تھا اور لوگوں نے ان کو عارف کی جگہ حکیم الامت اور متکلم ہی سمجھا - شاید اس لیے بھی کہ عارف کے ساتھ جو کچھ عام طور پر منسوب کیا جاتا تھا ، اقبال کی زندگی بظاہر اس سے مختلف تھی - پھر ان کا درس بھی وہ درس نہیں تھا جو شبستری سمیت صوفیا و عرفا بیشتر دیتے چلے آئے تھے اور وحدت الوجود کے رویے کی جس طرح اور جس سطح پر انہوں نے نفی کی ، اس نے بھی اس حلقے میں ان کی جگہ مخدوش کر دی - اس کے باوجود وہ اپنے باطنی میلان کے باعث اسی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جو ہارڈنگ کی طرح سر نہ رکھنے والوں کا قبیلہ تھا اور جہاں اس شعر میں انہوں نے ادھر اشارہ کیا ہے کہ :

بیا بمجلس اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

وہاں گلشن راز جدید میں آٹھویں سوال کے جواب کا دوسرا بند سارے کا سارا اسی کی وضاحت ہے کہ :

نگہ را در حریمش نیست راہے کنی خود را بتماشا بے نگاہے

بلکہ پانچویں سوال کا جواب دیتے ہوئے بھی - - "تماشا بے شعاع آفتابے" میں اسی رجحان کا اظہار ہے اور سوچا جائے تو "اندر خود سفر کن" یہی کچھ ہے کہ ان آنکھوں کی گدائی نہ کی جائے جو سر کا حصہ ہیں - گو دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب بے سر کی آنکھ سے دیکھنے والے دو اکابر اتفاق کی جگہ اختلاف کرتے اور اس پر اصرار کرتے ہوئے ملیں ، جس طرح وحدت الوجود کے معاملے میں چلا آیا ہے یا جبر و اختیار کے معاملے میں -

اقبال نے جس طرح جاوید نامے کے شروع میں لکھا ہے کہ - - - "ہر ستارہ جہاں است یا جہاں بود است -" اسی طرح اس مختصر سی بیتوی میں بھی ، جو خلائی تسخیر سے بہت پہلے لکھی گئی تھی ، قمر و

ہروں میں اپنا گھر بنانے کی بات کی ہے اور یوں لگتا ہے کہ یہ سوچ اور یہ خواہش ان کے اندر ہمیشہ موجود رہی کہ انسان ستاروں پر کمند ڈالے اور اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جائے - ادھر شبستری نے بھی سورہ الطلاق (آیت ۱۲) کے حوالے سے مثلھن کی حضرت ابن عباس والی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ہو سکتا ہے گلشنِ راز ہی سے اقبال کو حضرت ابن عباس والی بات کو اور آگے بڑھانے اور اس میں نیا مفہوم پیدا کرنے کا خیال آیا ہو، جس طرح واقعۂ معراج کی تعبیر و تفہیم کے سلسلے میں انہوں نے کیا ۔

گلشنِ راز جدید کی تصنیف کا دور عالمی سیاست کے لحاظ سے وہی دور تھا جس میں ترکِ ناداں خلافت کی قبا چاک کر کے موضوعِ سخن بنا ہوا تھا - چنانچہ اس مثنوی میں بھی ترکوں کے تجدد پر اظہارِ ناپسندیدگی کیا گیا اور بعد میں جاوید نامے میں بھی - اس طرح جمہوریت کو جہاں انہوں نے بندوں کو تولنے کی جگہ گننے والی طرزِ حکومت کہا وہاں اس مثنوی میں ساتویں سوال کا جواب دیتے ہوئے جب مردِ کامل کی بات کرتے ہیں تو فقیہہ و شیخ و ملا کی بیعت سے منع کرتے ہوئے وہ آئین جمہوری کو فرنگ کی دین بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کو رواج دے کر گویا دیو کی گردن سے رسی کھول دی گئی ہے - جمہوریت کو اس مثنوی میں تیغ بے نیام کہا گیا ہے، جس کا کام ہی جانفشانی ہے - اس کی مذمت میں ان کا یہ فارسی شعر تو ضرب المثل بن چکا ہے کہ :

گریز از طرزِ جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکرِ انسانی نمی آید

لیکن پختہ کار یا مردِ کامل کی ضرورت پر اولاً اسی مثنوی پر زور دیا گیا اور ہر چند اجتہاد پر دیئے گئے اپنے انگریزی لیکچر میں بعداً انہوں نے یہ بھی کہا کہ - - - "اجماع میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے اہم ہے" - - - اور ان کو تعجب ہوتا ہے کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور مستقل ادارے کی شکل اختیار نہ کر سکا اور اب انہیں یہ

دیکھ کر اطمینان ہونے لگا تھا کہ اس وقت دنیا میں جو نئی قوتیں ابھر رہی ہیں ، کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے امکانات مستور کا شعور پیدا ہونے لگا ہے اور بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کی نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی پسندانہ قدم ہے -

ان خیالات کو جو پہلی بار حبیبہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۳۰ دسمبر ۱۹۲۰ء کو پیش کیے گئے ، قدامت پسند علماء نے نہ صرف ناپسند کیا بلکہ آپ کو کافر گردانا گیا - ادھر زبور عجم ، گلشن راز جدید سمیت ۱۹۲۳ء میں شائع ہو چکی تھی اور ترکی میں بساط خلافت بھی انہیں ایام میں سمیٹی گئی تھی اور بظاہر سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک ہی سال کے عرصے میں دو مختلف باتیں آپ نے کیسے کہہ دیں - لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ ''گریز از طرز جمہوری'' کی تلقین اور ''جمہوری قبا میں دیو استبداد کی پا کوبی کی بات انہوں نے بتکرار کی ہے بلکہ اپنے والد کے نام ایک خط میں بھی اس خیال کا اظہار کر چکے تھے کہ - - - ''بغیر کسی بڑی شخصیت کے اس بدنصیب دنیا کی نجات نظر نہیں آتی - - -'' اس لیے دونوں میں سے ترجیح اسی کو دینی چاہیئے جس کا اظہار سب سے پہلے ۱۹۱۵ء میں یہ کہہ کر کیا گیا تھا :

اے سوار اشہب دوراں بیا اے فروغ دیدۂ امکاں بیا

جب وہ عالمگیر جنگ کا ہنگامہ دیکھ رہے تھے - پھر ۳ جون ۱۹۲۰ء کو لکھے گئے مذکورہ بالا خط میں جس کا اعادہ کیا گیا اور گلشن راز جدید میں بھی دہرایا گیا جبکہ اجماعیت کی بات انہوں نے دوبارہ نہیں کی - -

فتح محمد ملک

اقبالؒ کی غزل

ماضی قریب کی ادبی تاریخ کا یہ واقعہ کتنا عجیب ہے کہ جب ناقدین ادب نے غزل کو عدم تسلسل اور انتشارِ خیال کے باعث نیم وحشی اور گردن زدنی قرار دیا تو قارئین ادب "بالِ جبریل" کی غزلیات میں اقبال کے مربوط تصورِ حیات و کائنات سے روشناس ہو چکے تھے۔ اقبال کی فکری وسعتوں سے ہمکنار ہونے کے بعد اب ظرفِ تنگنائے غزل بقدر شوق تھا۔ رسمی غزل کے روائتی پرستاروں کا اقبال کو جدت آفرینی سے متاثر ہونا تو محالات میں سے تھا۔ حیرت اس پہ ہے کہ ریزہ خیالی کو غزل کا سب سے بڑا عیب گرداننے والوں نے بھی اس نئی غزل سے بے اعتنائی برتی نتیجہ یہ کہ جس وقت یہ لوگ محض پریشان خیالی کی بنا پر "غزل[1] کی گردن بے تکلف مار دینے" کی بے ثمر جدوجہد میں مبتلا تھے، اس وقت اقبال کے ہاں نئی غزل، نظم سے بھی زیادہ مربوط فکر و احساس کی آئینہ دار بنتی جا رہی تھی۔ جب غزل سے دستکش ہو کر نظم سے وابستگی "بربریت کی قلم رو سے گزر کر "تہذیب کی سرحد میں قدم[2] رکھنے" کے مترادف تھی، اقبال نئے ذہن کو بار بار اپنی غزل کی طرف متوجہ کر رہے تھے۔

میں شاخِ تاک ہوں، میری غزل ہے میرا ثمر
اسی ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

---

۱ - عظمت اللہ خاں۔
۲ - کلیم الدین احمد۔

اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی ، بے نوائے راز نہیں

جہاں تک کلام کے خالص شاعرانہ محاسن کا تعلق ہے ، اقبال حد سے بڑھے ہوئے انکسار کے خوگر ہیں لیکن شاعری کے فکری اور عملی فیضان کی طرف اشارہ کرتے وقت اپنے ''سوز و ساز درد و داغ و جستجو و آرزو'' کو ہمیشہ غزل ہی سے موسوم کرتے ہیں ۔ یہ شاعرانہ تعلی نہیں ، اپنے معجزۂ فن میں گہرے اعتماد کا اظہار ہے ۔ اقبال خود بھی اس بات کا شعور رکھتے تھے کہ ان کی شعری شخصیت کا حسین ترین عکس ان کی غزل میں ہے ۔ 'بال جبریل' کی غزلیات اُس وقت وجود میں آئیں جب اقبال اپنے فنی اور فکری کمالات کے نقطۂ عروج پر پہنچنے کے علاوہ خود کو دریافت کر چکے تھے ۔ اُن کی شعری شخصیت تکمیل کے آخری مراحل کو پہنچ چکی تھی :

اسی اقبال کی میں آرزو کرتا رہا برسوں
بڑی مشکل کے بعد آخر یہ شاہین زیرِ دام آیا

عجب اتفاق ہے کہ شخصی اور فنی نشوونما کے اولین مراحل میں بھی اقبال کے شاعرانہ اظہار کا وسیلہ غزل ہی تھی ، اور غزل بھی بیشتر رسمی اور تقلیدی ۔ جس وقت اقبال نے اپنا تخلیقی سفر شروع کیا ، اُس وقت تک اُردو دنیا غالب کی عظمت اور حالی کی جدت کو دریافت نہ کر پائی تھی ۔ پوری اردو دنیا میں داغ ، امیر اور ان کے شاگردوں کی غزل کی دھوم تھی ۔ ادبی رسائل غزلیہ مشاعروں کے ترجمان تھے ۔ ایسے میں اگر اقبال نے عام ادبی فضا اور عنفوانِ شباب کی ہنگامی لذتوں کے طلسم کے زیر اثر داغ سے تلمذ اور صنم خانۂ امیر کی پرستاری پر فخر کیا ہے تو کچھ عجب نہیں ۔ تعجب اس پر ہے کہ جب لاہور کے بازارِ حکیماں سے لے کر لکھنؤ کے خدنگ نظر ، کے مشاعروں تک ، شاعری بندشِ زبان اور لطفِ محاورہ کے جھوٹے سچے تفاخر اور محبوب پیکر و پیرہن سے مریضانہ لذت کے اکتساب کا دوسرا نام تھا ، اقبال اس فضا میں رچ بس

کر بھی اسی کے ہو کے رہ گئے بلکہ انھوں نے بہت جلد اپنی راہ تراش لی :

اقبال لکھنؤ سے نہ دلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

یہ خمِ زلفِ کمال مشق سخن کے زمانے میں معاملہ بندی، وقوع گوئی اور رسمی تصوف کے مضامین پر دسترس سے عبارت تھا۔ ہر چند اس ابتدائی ادبی سیاحت کے دوران اقبال شاعرانہ صناعی اور اظہار و بیان کے مروجہ پیرایوں میں مہارت پیدا کر کے شاعری میں زبان کے اعجاز کو سمجھنے میں مصروف رہے لیکن حسن و عشق کی روائتی توصیف اور شوخی و شرارت کی مصوری کے اس دورِ تقلید میں بھی جا بجا فکری تجسس کے نقوش ان کے ہاں جلوہ گر ہیں۔ اسی تجسس کی بدولت اقبال حیرت انگیزرفتار سے فنی ارتقا کے ابتدائی مگر کٹھن مراحل طے کرتے ہوئے بہت جلد روائتی تغزل سے انحراف کی منزل پر آ پہنچے :

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

یہ شعر دورِ اول کی آخری غزل کا ہے۔ یہ بتانے ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اقبال کی شاعری کے بعد کے ادوار کو ان کے قیامِ فرنگ سے کچھ یوں وابستہ کر دیا گیا ہے جیسے اقبال یورپ کا سفر اختیار نہ کرتے تو ان کی شاعری رسمی شاعری کی حدود سے آگے نہ بڑھتی۔ اس سلسلے میں اقبال کے ترکِ شاعری کے ارادوں اور سر عبدالقادر اور پروفیسر آرنلڈ کے مشوروں کا تذکرہ بھی ضرور کیا جاتا ہے۔ یہ سب باتیں اپنی جگہ پر درست ہیں مگر ان سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال یورپ روانہ ہونے سے پیشتر وہ رسمی اور تقلیدی شاعری ترک کر چکے تھے جس نے بزمِ سخن کو بزمِ ماتم بنا رکھا تھا۔ جب اقبال یورپ پہنچے تو ان کے لب پر یہ صدا تھی :

گیا ہے تقلید کا زمانہ، مجاز رختِ سفر اٹھائے
ہوئی حقیقت ہی جب نمایاں تو کس کو یارا ہے گفتگو کا

یہ اقبال کے فنی سفر کا وہ موڑ ہے جہاں مجاز رختِ سفر اٹھا چکا ہے اور حقیقت سے ہم کلام ہونے کے کٹھن مراحل درپیش ہیں ۔ ایسے میں ترکِ شاعری کا ارادہ اس بات کا غماز ہے کہ ابھی سفر کے نئے مراحل کی دشواریوں سے عہدہ بر ہونے کی تیاری مکمل نہیں ہو پائی ۔ یہ عبوری دور بہت جلد ختم ہو جاتا ہے اور اقبال بہ اندازِ دگر غزل سرا ہوتے ہیں :

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری ، نفس مرا شعلہ بار ہو گا
سفینۂ برگِ گل بنالے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا کے پار ہو

یہ غزل اقبال کی آئندہ شاعری کا منشور ہے ۔ آگے چل کر جو تصورات اقبال کے فکر و فن کا محور قرار پائے وہ سب اس میں موجود ہیں ۔ مادیت کے استبداد اور تہذیبِ مغرب کے زوال سے لے کر سلطانیِ جمہور کی نوید اور اس نئی دنیا کے لیے ایک نئے نظامِ فکر کی تشکیل کے لیے اپنے فنی عزائم پر اعتماد تک بہت سے تصورات ، اس ایک غزل میں سمٹ آئے ہیں ۔ یہاں مجھے خلیفہ عبدالحکیم یاد آتے ہیں جنہوں نے جہاں کہیں بھی اس غزل کا حوالہ دیا ہے اسے نظم کہا ہے ۔ شاید اس لیے کہ یہاں نہ تو تغزل کا رسمی اور فرسودہ انداز موجود ہے اور نہ ہی غزل کی روایتی پریشاں خیالی اور عدم تسلسل کا احساس ہوتا ہے ۔ خود اقبال نے اپنی اس نادر تخلیق کو نہ صرف بانگ درا، کے حصۂ غزلیات میں جگہ دی ہے بلکہ خلاف معمول اس کی تخلیق کی تاریخ بھی درج ہے ۔ بعد کی غزلیات پر نظم کی سی تعمیری شان اور فکری تنظیم کی چھاپ رفتہ رفتہ گہری ہونے لگتی ہے ۔ یہ فنی عجز نہیں ، اعجازِ فن ہے جس کے لیے اقبال شعوری طور پر کوشاں رہے ہیں ۔ قیامِ فرنگ کے دوران اقبال نے جرمنی میں فلسفۂ عجم پر جو تحقیقی مقالہ تصنیف کیا تھا ، اس کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

"میرے خیال میں ایرانی ذہن تفصیلات کا متحمل نہیں ہو سکتا ۔

یہی وجہ ہے اس میں اُس منتظمہ کا فقدان ہے جو عام واقعات و مشاہدے سے اساسی اصول کی تفسیر کر کے ایک نظامِ تصورات کو بتدریج تشکیل دیتی ہے۔ ایرانیوں کا تتلی سا بیتاب تخیل گویا ایک نیم مستی کے عالم میں ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف اُڑتا پھرتا ہے اور وسعتِ چمن پر مجموعی نظر ڈالنے کے ناقابل نظر آتا ہے۔ اس کے گھرے سے گھرے افکار و جذبات غزل کے غیر مربوط اشعار میں ظاہر ہوتے ہیں جو اس کی فنی لطافت کا آئینہ ہیں۔ برخلاف اس کے ایک برہمن اس بات کو پوری طرح محسوس کرتا ہے کہ اس نظریے کو ایک مدلل نظام کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔"

عجم کے اس طبیعت اور عرب کے سوز دروں کے پرستار اقبال کو اپنی برہمن زادگی کا فخریہ اعتراف ہے۔ کیا عجب تحقیق و تجسس کے دوران فارسی غزلیات میں ایرانیوں کے مابعدالطبیعی تفکر کے منتشر نقوش کی شیرازہ بندی کے کٹھن کام سے زیادہ دوچار اقبال نے صنفِ غزل کو ریزہ خیالی سے نجات دلانے کی ٹھان لی ہو، اس باب میں اقبال کی کامیابی کا اندازہ اس سے کیجیے کہ جب ڈاکٹر محمد صادق[1] کو کسی ایسے فن پارے کی جستجو ہوئی جس میں زندگی سے متعلق اقبال کے مرکزی تصورات یکجا موجود ہوں تو ان کی نظر 'بال جبریل' کی ایک غزل پر ہی آ ٹھہری۔

اقبال کا اصل کارنامہ یہ نہیں کہ انھوں نے غزل کو اپنے مربوط اور شیرازہ بند تصورات حیات و کائنات کی جلوہ گاہ بنایا، بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غزل کو قرونِ وسطیٰ کے تعیش، تفنن اور حیات گریز تصوف کی دھندلی اور خوابناک فضاؤں سے نکال عہد جدید کے فکری اور جمالیاتی مطالبات سے ہم آہنگ کیا۔ خدا، کائنات، آدم اور تقدیر آدم کے وہ تصورات جو قرونِ وسطیٰ کے غیر ارتقائی نظریۂ کائنات اور زوال پذیر تمدن کی فکری اساس پر استوار ہو کر سکۂ رائج الوقت تھے۔ اقبال نے

1. "A History of Urdu Literature".

انھیں فکر جدید کی روشنی میں یکسر بدل کر رکھ دیا اور یوں اپنے اور اپنے عہد کے فن کار کے لیے ایک نیا ذہنی پس منظر اور ایک نئی توانا اور متحرک فکری اساس مہیا کی ۔ غزل گو شعرا صدیوں سے حسن و عشق اور تصوف و حکمت کی جن اقدار کی پرستش میں مصروف رہے تھے ، مگر جو عہد جدید میں فرسودہ ہو چکی تھیں ، اقبال نے انھیں نئی اور انقلابی معنویت سے آشنا کیا ۔ ان کے ہاں حسن و عشق، جاگیردارانہ نظام کی فضا اور نفسیات کو بہت پیچھے چھوڑ کر اس مقام پر آ پہنچتے ہیں جہاں عشق (زندگی) کا مقصود حسن (محبوب ۔ خدا) میں جذب ہو کر فنا ہونا نہیں بلکہ حسن ، (محبوب ، خدا) کو ہمیشہ اپنی ذات میں مسلسل جذب کرتے رہنا ہے ۔ عشق فنا کا نہیں بقا کا ، انتشار کا نہیں استحکام کا ضامن ہے اور مسلسل تخلیق و ارتقاء کی علامت ہے کہ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں ۔ نتیجہ یہ کہ دین و دنیا اور علم و عرفان کی دوئی مٹ جاتی ہے ۔ انفعالی تصوف نے اسلام کے انقلابی تصورات کے ارد گرد جو دھند پھیلا رکھی تھی وہ چھٹ جاتی ہے :

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مہجوری
کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

وہ دانائے سبل ، ختم الرسل ، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیِ سینا

دکھی اور پامال انسانیت میں خدا کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے ۔

نگاہِ عشق و مستی میں یہی اول اور یہی آخر ٹھہرتی ہے اور اقبال اس سے یوں مخاطب ہوتا ہے :

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی‌زار میں آباد ہو

عشق کے ان زمین و آسماں اور زمان و مکاں میں فکر و تخیل کی پرواز کے لیے جو وسعت ، توانائی و فعالیت درکار ہے ، اسے اپنی ذات میں نہ پا کر اقبال کے بعض نقاد اس نئی غزل پر معترض ہوئے ہیں ، بعض نے تو اسے عبدالسلام ندوی کی طرح سرے سے غزل ماننے سے ہی انکار کر دیا ہے بعض فراق گورکھپوری کی طرح گو مگو کے عالم میں ہیں کہ اسے غزل کہیں یا نظم اور بعض کو وزیر آغا کی طرح یہ غزل افکار کے بوجھ تلے کراہتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ روایتی تغزل کے یہ پرستار اس نئی غزل کو زبان اور مضمون دونوں حیثیتوں سے ہدفِ تنقید بناتے ہیں :

۱ - ''غزل کی ایک خاص زبان ہے جو نرم ، لطیف ، شیریں ، خوشگوار اور لوچدار ہوتی ہے ۔ ان غزلوں کی زبان ان اوصاف سے بالکل خالی ہے ۔ غزل میں جو مضامین بیان کیے جاتے ہیں وہ خود بھی نہایت لطیف و نازک ہوتے ہیں اور یہ غزلیں اس قسم کے لطیف مضامین سے خالی ہیں ۔''

(عبدالسلام ندوی ۔ ''اقبال کامل'')

۲ - ''اقبال نے غزل کو ایک مخصوص فلسفۂ حیات اور انداز نظر کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کی ہے تو اس سے غزل کا لوچ ، دھیمی لے اور سرگوشی میں بات کرنے کا انداز قائم نہ رہ سکا ۔''

(وزیر آغا ۔ ''اردو شاعری کا مزاج'')

۳ - ''اقبال نے غزل کے بدن اور چولے میں ایک ایسی شاعری پیش کی جو داخلی ہوتے ہوئے بھی گوشت پوست کی شاعری

سے بہت دور تھی ۔ اقبال نے غزل کے تمام اشاروں اور علامتوں کو تو لے لیا لیکن غزل کو اتنا مقصدی بنا دیا کہ کہ ہم یہ سوچتے رہ جاتے ہیں کہ اسے غزل کہیں یا نظم ۔"

(فراق گورکھپوری ۔ "نقوش" لاہور)

لطافت ، مجہول نزاکت اور جسمانی احساسِ تلذذ کے پرستاروں کے یہ گلے شکوے اقبال کے روحِ معنی اور روحِ نغمہ کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہیں ۔ یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اقبال ، اقبال کیوں ہیں ، سیماب اکبر آبادی یا نوح ناروی کیوں نہیں ؟ جو شاعر اپنے عہد کے فن کار سے یہ مطالبہ کرے :

اے کہ اندر حجرہ‌ہا سازی سخن نعرۂ لا پیشِ نمرودان بزن

ان کے ہاں نزاکت اور نغمگی کا انداز بھی نیا ہو گا ۔ اقبال کی غزل کی منفرد صوتی فضا اور نئے لب و لہجہ سے متاثر و محظوظ ہونے کے لیے اقبال ہی کے فنی معیاروں کو پیش نظر رکھنا پڑے گا ۔ اقبال "غزل کی ایک خاص زبان کے" قائل نہیں :

نہ زباں کوئی غزل کی نہ غزل سے باخبر میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

اقبال سے با خبر ہیں اس کو انکسار کی بجائے اعترافِ عجز سمجھنے والوں کی بھی کمی نہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ اقبال اپنے قاری کی توجہ خالص فنی تنازعات سے ہٹا کر قدرتِ افکار اور ثروتِ معانی پر مرکوز کرنا چاہتے تھے ۔ اگر وہ زبان سے با خبر نہ ہوتے تو غزل کے ہزاروں سال پرانے علائم و رموز اور محاکات و تلازمات میں انقلاب برپا کرنے میں ہرگز کامیاب نہ ہوتے ۔ ثبوت کے لیے "بال جبریل" کی کوئی سی غزل اٹھا لیجیے ، مثلاً یہی غزل جس کا مطلع ہے :

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغِ چمن

یہاں آمد بہار کے روایتی تلازمات کی دھندلی ، تاریک ، گھٹی ہوئی اور یاس انگیز فضا کے مقابلے میں کشادہ ، روشن اور سرور انگیز کیفیت کے علاوہ لفظوں کی ترتیب دیکھیے ۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے لفظوں کو ترتیب نہیں دیا گیا ، دیئے جلا کر ایک قطار میں سجا دیئے گئے ہیں اور پورا مصرعہ دیپ مالا کی طرح جگمگا اٹھا ہے ۔ اقبال کی غزل کی عام فضا گریہ و زاری اور یاس و افسردگی کی نہیں، جوش و نشاط اور توانا رجائیت کی ہے ، حسرت خیزی اور خواب ناکی کی بجائے بیداری و عمل کی ہے :

یہ کون غزل خواں ہے پر سوز و نشاط انگیز
اندیشہ دانا کو کرتا ہے جنوں انگیز

اقبال کی غزل کے بیک وقت پر سوز و نشاط انگیز ہونے اور ان کے لب و لہجہ کی پر قوت نرمی ، پر شوکت شائستگی اور باوقار جذباتی نظم و ضبط کا راز ان کے عاشقانہ نصب العین اور فنی مسلک میں پوشیدہ ہے ۔ بطن گیتی سے آفتاب تازہ کی پیدائش ، ایشیا میں سحر فرنگیانہ کی شکست ، ملوکیت و استبداد کے رد عمل میں آثار جنوں ، اقبال کی غزل سرائی کو نشاط انگیز بناتے ہیں تو بنی نوع انسان کی وحدت اور انسانی خودی کی تعمیر میں حائل قوتوں کی کامیابی مثلاً گاندھی جی کے درس اخوت کے مقابلے میں مدن موہن مالوی کی نسلی برتری اور عرب عوام کی اجتماعی آرزوؤں کے مقابلے میں شریف مکہ کی کاروباری سازشوں کی کامیابی اسے پر سوز بناتی ہے :

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد

یہی شیخ حرم ہے جو چرا کر بیچ کھاتا ہے
گلیم بوذر و دلق اویس و چادر زہرا

حرم کے پاس کوئی اعجمی ہے زمزمہ سنج
کہ تار تار ہوئے جامہ ہائے احرامی

اقبال کا سوز بھی بڑا رجائی قسم کا ہے ۔ یہ شدید رجائیت ، رقیب (انسانیت کش طاقتوں) کی اندرونی کمزوریوں کو بھانپ جانے اور اپنے زورِ بازو اور ضربتِ کاری سے اسے نیچا دکھانے کے یقین سے پھوٹتی ہے :

دبا رکھا ہے اس کو زخمہ ور کی تیز دستی نے
بہت نیچے سروں میں ہے ابھی یورپ کا واویلا
اسی دریا سے اٹھتی ہے وہ موجِ تند جولاں بھی
نہنگوں کے نشیمن جس سے ہوتے ہیں تہ و بالا

اب سوال یہ ہے کہ حسنِ نسوانی کی حمد و ثنا اور مروجہ عشق کے روزمرہ سے کنارہ کش ہونے اور اقبار کے تصور زندگی کی نئی وسعتوں سے ہم کنار ہونے کے بعد غزل ، غزل رہی ہے یا نظم بن گئی ہے ؟ جواب یہ ہے کہ یہ نئی غزل اساسی اعتبار سے روایتی اور قدیم ہے کہ اس کی شوخی و رعنائی اور قوت و توانائی اور اس کا سوز و ساز اور جوش و نشاط 'من و تو' کے ان رموز کا رہینِ منت ہے جو ہمیشہ سے غزل کی جان ہیں ۔ اقبال نے حیات و کائنات ، ارتقائے انسانی اور فطرتِ خداوندی سے متعلق اپنے انقلابی تصورات کو 'من و تو' کی کشمکشِ شوق کا پیرایہ بخش کر ان میں روایتی معاملاتِ غزل کی سی دلکشی پیدا کر دی ہے ۔ اقبال کے اضطرابِ مسلسل کی بدولت 'من و تو' کا مفہوم بدلتا رہتا ہے ۔ جو کہیں انسان ہے ، کہیں کائنات اور کہیں خدا ۔ 'میں' سے کبھی اقبال کی اپنی ذات مراد ہے اور کبھی انسان - مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں 'بانگِ درا' کی ایک غزل نما نظم 'میں اور تو' کی طرف بھی اشارا کر دیا جائے ۔ فلسفہ و شعر کی نشو و نما کے ابتدائی مراحل میں اقبال 'من و تو' کا یہ تصور رکھتے تھے :

میں نوائے سوختہ در گلو ، تو پریدہ رنگ رمیدہ ہو
میں حکایتِ غمِ آرزو ، تو حدیثِ ماتمِ دلبری

یہاں یاس کا رنگ غالب ہے لیکن 'بالِ جبریل' تک پہنچتے پہنچتے نہ 'میں' حکایتِ غمِ آرزو ہے اور نہ 'تو' حدیثِ ماتمِ دلبری ہے۔ اب جہاں اقبال کو اپنے فلسفہ و شعر کے فیضان اور اپنی شخصیت کی عظمت پر ناز ہے :

مری نوا سے ہوئے زندہ عارف و عامی
دیا ہے میں نے انہیں ذوقِ آتش آشامی

کی حق سے فرشتوں نے اقبال کی غمازی
گستاخ ہے کرتا ہے فطرت کی حنا بندی
خاکی ہے مگر اس کے انداز ہیں افلاکی
رومی ہے نہ شامی ہے کاشی نہ سمرقندی
سکھلائی فرشتوں کو آدم کی تڑپ اس نے
آدم کو سکھاتا ہے آدابِ خداوندی

وہاں اقبال کا 'تو' یعنی عام آدمی بھی بریدہ رنگ اور رمیدہ بو نہیں بلکہ ہر آن تسخیرِ حیات و کائنات میں مصروف انسان ہے :

تو مردِ میداں تو میرِ لشکر نوری حضوری تیرے سپاہی

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دما دم صدائے کن فیکون

جہاں 'تو' کائنات کا اشاریہ ہے وہاں بھی 'من و تو' کی کشمکش ہے۔ نظامِ کائنات میں انسان کی مرکزی حیثیت ہی کا اثبات ہے:

عالمِ آب و خاک و باد سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
وہ شبِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں، اس کی اذاں ہے تو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانۂ روزگار پر بار گراں ہے تو کہ میں؟
تو کفِ خاک و بے بصر، میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟

کب تک رہے محکومیٔ انجم میں مری خاک
یا میں نہیں یا گردشِ افلاک نہیں ہے

اقبال کو تسخیرِ فطرت اور تعمیرِ خودی سے گریزاں آدم کی ارزانی کا احساس بھی ہے مگر یہ احساس وہیں ظاہر ہوا ہے جہاں 'تو' سے مراد خدا ہے۔ ایسے موقعوں پر ان کے لہجے میں طنز کی جو تلخی پیدا ہو جاتی ہے، اسے ایک گستاخ بے ساختگی نے شوخ و شگفتہ کر دیا ہے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

نہ خود ہیں، نے خدا ہیں، نے جہاں ہیں
یہی شہکار ہے تیرے ہنر کا؟

اس شوخی و شگفتگی کا راز اس اعتماد میں ہے جو اقبال کو انسان کی شعاعِ آرزو اور مسلسل تخلیقِ مقاصد پر ہے:

مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے
وہ دشتِ سادہ، وہ تیرا جہانِ بے بنیاد

مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں
انہیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

جب اقبال خدا سے اپنی ذات کی تکمیل کی آرزو کرتے ہیں تو ان کے ہاں تخلیقی شادابی اور فکری رعنائی اپنے عروج پر پہنچ جاتی ہے۔ کبھی وہ دعائیہ انداز میں شکوہ سنج ہوتے ہیں:

کر پہلے مجھ کو زندگیِ جاوداں عطا
پھر ذوق و شوق دیکھ دلِ بے قرار کا

تو ہے محیط بے کراں، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہمکنار کر، یا مجھے بے کنار کر
نغمۂ نو بہار اگر میرے نصیب نہ ہو
اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر

اور کبھی انہیں اپنی اور اپنے عظیم انسان کی تنہائی اور بے چارگی کا احساس ستاتا ہے اور ان کی آواز میں کرب اور سرشاری، رسائی اور نارسائی کے سارے سر یکجان ہو جاتے ہیں:

کلی کو دیکھ کہ ہے تشنۂ نسیمِ سحر
اسی میں ہے مرے دل کا تمام افسانہ

ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمۂ گل
یہی ہے فصلِ بہاری، یہی ہے بادِ مراد

نہیں اس کھلی فضا میں کوئی گوشۂ فراغت
یہ جہاں عجب جہاں ہے، نہ قفس نہ آشیانہ

یہ مشتِ خاک ، یہ صرصر یہ وسعتِ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ ایجاد

قدیم غزل کے قفس و آشیاں اور سلاسل و زنداں کو اقبال نے اتنی وسعت دے دی ہے کہ ساری کائنات زنداں کی صورت اختیار کر گئی ہے اور اقبال خدا کے اس ''ظلم'' کا احساس کرتے ہیں کہ ع ''اپنے لیے لامکاں میرے لیے چار سو''۔ مظلومیت کے اس احساس سے جو سوز و ساز آرزومندی سے جنم لیتا ہے وہ اقبال کی شخصیت اور شاعری کو ایک انوکھی دل کشی بخشتا ہے :

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بت کدۂ صفات میں

اگر مقصودِ کل میں ہوں تو مجھ سے ماورا کیا ہے ؟
مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے ؟

اور یوں غزل کی روایت میں محبوب کی بجائے عاشق کی شخصیت مرکزی مقام حاصل کر لیتی ہے ، یعنی اقبال کو انسان کے تخلیقی ہنگامہ ہائے نو بہ نو کے مقابلے میں شانِ خداوندی ہیچ نظر آتی ہے -

---

محمد علی صدیقی

غالب اور اقبال — ایک تقابلی مطالعہ

اقبال ہماری ثقافتی تاریخ کا وہ موڑ ہے جہاں ہم اپنے ماضی و حال کا جائزہ لیتے ہیں اور ان تمام سوالات کے از سر نو جوابات دینے کی سعی کرتے ہیں جو وقتاً فوقتاً خود کو نئے الفاظ کا جامہ پہناتے رہتے ہیں۔ اسلامی ہند کی پچھلی ایک سو سال کی تاریخ میں اگر کسی شخص نے مسلم سوسائٹی کے روحانی اور فلسفیانہ تضادات کو سمجھنے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش کی ہے تو وہ اقبال ہی ہیں۔ اقبال ہماری تاریخ کا وہ وجود ہیں جس کے ذریعے ہمارے عوام کے ایک بہت بڑے طبقے کی امیدوں، آرزوؤں اور شبہات کو شعری سانچوں میں ڈھالنے والا فن کار ملا ہے۔

وہ ہمارے سامنے بہت سی حیثیتوں سے آتے ہیں۔ شاعر، سیاستدان، فلسفی، ماہر تعلیم۔ لیکن ان کی شاعری کو جو دوام حاصل ہوا ہے اس نے ان شخصیت کے دیگر شعبوں کو شاعری کی تفہیم کے لیے مددگار عناصر کی حیثیت دے دی ہے۔ اقبال کی سیاست، فلسفہ، اقتصادی اور تعلیمی نظریے زمانہ کے ساتھ ساتھ یا کم یا زیادہ وقیع ثابت ہو سکتے ہیں لیکن ان کی شاعری کی سرمستی اور خلوص ہر زمانے میں اپنے فنکار کی افادیت کا لوہا منواتے رہے ہیں۔

اقبال غالب کے بعد اردو شاعری کے آسمان پر چمکتے ہیں لیکن اقبال نے اپنے سماج کی تطہیر اور اس کے تضادات کو سمجھنے اور اسے نئی راہ دینے کی جو بھرپور کوشش کی ہے وہ غالباً اقبال ہی کا خاصہ ہے۔ اس میدان میں غالب اقبال کی رہبری کا دعویٰ تو کر سکتے ہیں لیکن ہمسری

کا نہیں ۔ حقیقت ہے کہ غالب اور اقبال کا مقابلہ مدرسانہ مسئلہ ہے ۔ دونوں کی دنیائیں مختلف سماجی اداروں سے تعلق رکھتی ہیں ۔ اگر ایک انگریزی طاقت کو ابھرتے ہوئے دیکھ رہا تھا تو دوسرا انگریزی طاقت کے علاوہ کسی اور طاقت کو نہیں جانتا الا اس طاقت کے جو اس کے ذہن میں ہے اور جسے وہ ماضی کی طرح حال میں بھی جاری و ساری دیکھنا چاہتا ہے ۔

غالب سے اقبال کا ایک تعلق تو وہ ہے جو ہر کسی کا پیش رو سے ہوتا ہے ۔ اقبال غالب کے بعد والی منزل کے مسافر ہیں ۔ غالب کا انتقال ۱۸۶۹ء میں ہوا اور اقبال ٹھیک چار سال بعد ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے ۔ اتفاق کی بات یہ بھی ہے کہ شمالی ہندوستان پر بہت عرصہ تک برطانوی ہند کی راج دھانی کلکتہ سے حکومت ہوتی ہے ، دہلی اور اس کے مغربی مضافات پنجاب اور سرحد کے صوبہ میں شامل تھے ۔ ۱۹۰۱ء میں جب صوبہ سرحد پنجاب سے الگ ہوا تو دہلی بدستور پنجاب کی عملداری میں شامل رہا ۔ الغرض شمالی ہند کے لوگ مغلیہ دور کے بعد انگریزوں کے زمانے میں بھی ایک ہی سے حالات میں گرفتار رہے ۔ ان کے حکمران ایک تھے اور مسائل بھی ایک ۔ یہی وجہ ہے کہ شمالی ہند (جس میں بنگال ، بہار ، اڑیسہ ، یوپی ، وسطی ہند ، دہلی ، پنجاب اور سرحد شامل ہیں) کے مسلمانوں میں قوم اور قومی کا تصور سب سے پہلے ان ہی علاقوں کے مسلمانوں کے لیے ہوا اور پھر آمد و رفت کے ذرائع میں بہتری کے ساتھ ساتھ "قوم" کی اصلاح پورے برصغیر کے مسلمانوں پر منطبق ہو گئی ۔ ان علاقوں کے مسلمان ہندوؤں کی ہنڈیوں اور قرقیوں والی سیاست سے یکساں نالاں تھے ۔ مسلمانوں کے ہاتھوں سے بڑے بڑے علاقے نکل رہے تھے ۔ انگریزی قوانین انسانی زندگی سے زیادہ جائدادوں کی لوٹ کھسوٹ اوراس لوٹ کھسوٹ کے تحفظ کے لیے بنائے گئے تھے۔ اس لیے مسلمانوں کی سیاست ہندو اور انگریز گٹھ جوڑ کے خلاف گھومنے لگی تھی ۔ غدر کے زمانے میں بھی چند علاقوں کو چھوڑ کر مسلمانوں کو ہندوؤں سے انگریزوں کے ساتھ گٹھ جوڑ کی شکایتیں تھیں ، لیکن غدر نے ہند میں اسلامی طاقت کے پھر سے ابھرنے کے خواب کو چکنا چور دیا تھا اور تاریخ کے اس موڑ

پر سرسید احمد خاں اور ان کے ساتھیوں نے مسلمانوں کو ہندو بنیوں کی معاشی لوٹ کھسوٹ اور سرکاری ملازمتوں میں ان کی بڑھتی ہوئی تعداد سے نمٹنے کے لیے ایک معقول لبرل قیادت کو جنم دیا جس کا منشا مسلمانوں کو نئی تعلیم کے زیور سے آراستہ کرنا تھا۔ یہ وہ دور ہے جب لفظ "قوم" کا استعمال بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔ سرسید پنجاب اور یو۔ پی کے دوروں میں مسلمانوں کی زبوں حالی کا رونا روتے ہوئے ملتے ہیں اور ان کے نزدیک قوم کی فلاح مغربی تعلیم میں مضمر ہے۔

شمالی ہندوستان میں دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھنے کا جذبہ ایک گرانقدر روحانی آدرش کی حیثیت سے جزو ایمان رہا ہے۔ دیگر ممالک کے مسلمانوں کے بارے میں اس قسم کی کوئی بات قطعیت کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی۔ تاریخ شاہد ہے کہ اس جذبے کے لوگ اپنے علاقائی مفادات پر وسیع تر مفادات کو ترجیح دینے کی وہ عظیم الشان جبلت رکھتے تھے جو ایک قسم کی خواہش مرگ تک میں متبدل ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے لوگوں کو "زمینی" نعروں کے سامنے ڈھیر کیا جا سکتا ہے لیکن تاریخ کا پہیہ جس بے نیازی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور اس کی حرکت میں تبدیلی اور ارتقاء کی جو ان دیکھی منازل طے ہوتی رہتی ہیں، وہ جس قسم کی قربانیوں کا مطالبہ کرتی ہیں وہ اس وقت پیش کی جا سکتی ہیں جب انفرادی اور علاقائی مفادات کو انسانی مفادات کے سامنے ہیچ جانا جائے اور فاشیت اور علاقہ واریت کے نعروں کی انسان دشمنی کے خلاف جہاد کو اول و آخر کسوٹی ٹھہرایا جا سکے۔

اقبال نے جب آنکھ کھولی تو انہیں پورے ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک ہی ملت سمجھنے کی ضرورت بھی محسوس ہوئی۔ اقبال نے دیکھا کہ شمال میں مراکش سے لے کر کاشغر تک اور مشرق میں انڈونیشیا تک نو آبادیت کا ایک ایسا جال بچھا ہوا ہے جس میں ان کے ہم مذہب جکڑے ہوئے ہیں۔ اس نے ان علاقوں کی سیاسی پستی کے پیچھے معاشی و سماجی پستی کے ہولناک مناظر دیکھے، اس نے اپنی ملت کو بدترین توہمات اور لایعنیت میں گرفتار دیکھا، ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے پوری

ملت جمود کا شکار ہو۔ قدرتی طور پر اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد حرکت ارتقاء پر رکھی۔ توہمات کے پیچھے اسے مقامی مذاہب کے اثرات اور تصوف کی دنیا بیزاری نظر آئی، سو اس نے صحیح اسلامی روح اور اس کے مطابق دنیا سازی کی بات کی۔ معاشی بدحالی کے پیچھے اسے دقیانوسی نظام تعلیم نظر آیا جس میں بطلیموسی کائنات کا راج تھا تو اس نے علم و فکر کے گرد نقلی حصار کو توڑنا چاہا اور علم کی وسعتوں اور عقیدے کی تنگنائے کے درمیان ایک پل بنانے کی فکر کی۔ اس کے مغربی سفر اور یورپی درسگاہوں کی تعلیم نے عالمی اخوت اور علم کو انسان مشترکہ میراث جاننے پر زور دیا اور اس نے فشطے، نطشے اور برگساں، غرضکہ جہاں سے بھی اپنی بیمار قوم کے لیے کوئی دوا نظر آئی، اسے بلا تکلف اپنے نسخہ میں شامل کر لیا۔ بلکہ اس خیال کو تقویت دی کہ بڑے شاعر سرقہ بھی کرتے ہیں تو لطف آتا ہے اور چھوٹے شاعر چوری چھپے کسی بیرونی ترکیب کو استعمال بھی کر بھاگتے ہیں تو غصہ آتا ہے۔

اقبال کا جغرافیہ اتنا ہی وسیع تھا جتنا ان کا دینِ اخوت۔ آج ہم سید احمد شہید کی تحریک کے بارے میں یہ سن کر بالا کوٹ کے شہید بریلی (یو۔ پی) سے اٹھ کر بنگال و بہار سے مجاہدین کے دستے جمع کرتے ہوئے سندھ بلوچستان کے راستے سرحد آ کر رنجیت سنگھ سے لڑتے تھے، سوچتے ہیں کہ ہو نہ ہو یہ کوئی مافوق الفطرت جذبہ ہی ہو سکتا ہے لیکن اقبال کے لیے یہ کوئی چونکا دینے والی خبر نہیں۔ وہ جس آدرش پر یقین رکھتے تھے، اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔ اقبال کی قوم پہلے پوری ملت اسلامیہ ہے اور اس کے بعد تمام بنی آدم پر محیط ہے۔

غالب اور اقبال کا مطالعہ کرتے وقت بہت سی مشترکہ باتیں سامنے آتی ہیں۔ غالب بھی انگریزی تسلط پر کڑھتے تھے، مگر پرانے دنوں کی یاد کرتے تھے اور روتے تھے لیکن دشمن کو اس کے بہتر قانون اور سائنسی ترقی کی وجہ سے اس وقت تک ناقابل استعمال سمجھتے تھے جب تک بعینہ انہی صفات سے مزین ہو کر ان کا مقابلہ نہ کیا جائے۔ غالب لاکھ آدھے مسلمان سہی لیکن جامع مسجد دہلی میں سکھ فوجیوں کے

گھوڑوں کی ہنہناہٹیں سن کر ان کے دل میں ان اذانوں کی تڑپ پیدا ہوتی ہے جو امن کے دور میں ایک کان سے سن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے تھے - یہی حال اقبال کا تھا - وہ بھی سکھوں کے دور میں پنجاب میں اذان پر پابندی اور دارالسلام قائم کرنے کے لیے بریلی کے مجاہدین کی رنجیت سنگھی فوجوں پر یلغار کو مردِ مومن کا ، علائے کلمۃالحق تصور کرتے تھے - اپنی قوم کی پدحالی کو روکنے کے لیے اقبال نے بھی کلمۃالحق بلند کیا - اقبال کی آواز کے پیچھے غالب کی آواز تھی - غالب شاہ عبدالعزیز کے تتبع میں انگریزی تعلیم کے اسی وقت سے حامی تھے جب ۱۸۶۴ء دہلی کالج کا سنگِ بنیاد رکھا گیا - پھر سرسید کے ''آئین اکبری'' کے تصحیح شدہ نسخہ کی تقریظ میں فرنگی علم اور ٹکنالوجی کی شان میں مدح سرائی ہی کا اثر تھا کہ مسلمانوں میں قائداعظم ، اقبال ، مولانا محمد علی ، ظفر علیخاں ، سر امیر علی ، سر علی امام، سر شاہ سلیمان ، سر راس مسعود ، سر عبدالقیوم ، ذاکر حسین اور حسرت موہانی جیسے راہنماؤں کی آمد ممکن ہوئی جنھوں نے مشرق اور مغربی علوم سے بہرہ ور ہو کر تعلیم اور سیاست کے شعبوں میں کارہائے نمایاں انجام دینے کے لیے انتھک جدوجہد کی -

نئی نسل ان بزرگوں سے کس حد تک متفق ہے اور کس حد تک غیر متفق ، یہ بالکل الگ سوال ہے - بکھرتے ہوئے جاگیردارانہ سماج کے رہنما اپنی روشن خیالی سے سرمایہ دارانہ سماج کے لیے راستہ صاف کرتے ہیں - وہ اگر ہمیں توہمات سے نجات دلانے کی سعی کریں ، غیر انسانی معاشی رشتوں کو رواج دینے کے لیے خود کو رہنمائی کے لیے پیش کریں کہ آج کے دور کے محنت کش عوام کی جمالیات بھی اپنے پیش رووں کی جمالیات کے کچھ نہ کچھ فائدہ مند اجزا کو اپنے سینہ سے ضرور لگائے گی - تاریخ خلا میں جنم نہیں لیتی بلکہ اس کا ہمہ جہتی سفر نسبتاً کم پیچیدہ سے زیادہ پیچیدہ صورت میں خوب سے خوب تر کی سمت سفر ہے - اقبال نے خوب سے خوب تر کی جانب جس سفر کا آغاز کیا ہے آج وہ ہم سے ''تیز ترک گامزن'' کا مطالبہ کر رہا ہے نیکیوں اور خوبیوں کی منزل ہماری جدوجہد کی تیزی سے عبارت ہے - زیادہ جدوجہد سے ہم خود کو زیادہ

سرعت سے نیکیوں اور خوبیوں کے قریب پائیں گے۔ اقبال نے حرکت کو خدا کے مماثل ٹھہرا کر جمود کو غیر خدا بنا دیا ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ اقبال کی شاعری غالب کے لہجے میں بات کرنا نہیں ہے اور نہ ہی ہندوستانی ادب میں فارسی اثرات کے بہترین اثاثوں کی خوشہ چینی ہے۔ اقبال کی بڑائی اپنے سماج میں تصوف اور فقہ، وجدان اور عقل، خانقاہ اور دنیا داری کے حوالے سے انسان اور کائنات، اور انسان اور خدا کے رشتوں پر کھل کر بحث کرنے اور ان مباحث میں ایک جاندار عملی کردار ادا کرنے میں ہے۔ قوم کی بدحالی اور پستی ان کے قلب کو گرما رہی تھی۔ اس بدحالی اور پستی سے نمٹنے کے لیے ان کے پاس جدید علوم کا تازیانہ تھا اور اسلامی روح کی سادگی اور قلندری۔ اقبال نے جہاں نظم کو غزل کا رنگ دیا وہاں غزل کی Fregmentary شاعری کو اپنی آخر زمانہ کی Discursive شاعری میں تبدیل کر دیا۔ ۱۹۲۰ء، ۱۹۳۷ء کے دور کی شاعری میں جو باہم پیوستگی ہے وہ فکر و نظر کے غیر معمولی ارتباط کے بغیر ناممکن تھی کہ اس دور کی گھن گرج جوش کے یہاں بھی در آتی ہے لیکن اقبال کی شاعری کے واضح مقصد اور صوری اور مادی پہلوؤں میں انہماک جوش کے یہاں موجود نہیں۔

Development of Metaphysics in Persia میں اقبال نے اسلام کے دو بڑے مدرسہ ہائے فکر، اشعریہ اور معتزلہ کے بارے میں کھل کر بحث کی ہے۔ اس بحث سے کہیں بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اقبال کسی بھی ایک مدرسۂ فکر سے کلیۃً متفق تھے، غالباً معتزلہ اور صفاتیہ مدرسہ ہائے فکر کے درمیان اشاعرہ نے جو اندازِ نظر وضع کیا تھا۔ اقبال نے اشعریہ اور معتزلہ کے درمیان وہی اندازِ نظر وضع کیا ہے۔ اقبال اشعریہ فکر سے خلق قرآن اور جوہر و عرض کے مسائل پر ضرور متفق ہیں لیکن جبر و قدر کے مسئلہ پر ان کی فکر معتزلہ سے جا ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ پر اقبال سرسید احمد خاں، شبلی اور مولانا ابوالکلام آزاد سے زیادہ قریب ہیں۔ اقبال کی شاعری میں جس جدوجہد و پیہم ہمہ جہت حرکت اور ارتقاء کا ورد ہے، وہ پیروی نٹشے اور برگساں کے زیرِ اثر ہے۔

اقبال نے رومی سے اپنی عقیدت کا اعتراف متعدد جگہ کیا ہے لیکن اس سے مقصود بذات خود Pantheism نہیں بلکہ رومی کا وہ انفرادی تحفہ ہے جسے انہوں نے شعلہ نوائی کا نام دیا ہے ۔ ایک جگہ کہتے ہیں :

ز رومی در حرم دادم ، اذان من
ازو آموختم اسرار جان من
بہ دور فتنۂ عصر کہن او
بہ دور فتنۂ عصر روان من

یہ اشعار غماز ہیں اس حقیقت کے کہ اقبال رومی کے غیر سیاسی عملی رویہ سے کہیں زیادہ ان کی فکر کے اس حصے کے حامی تھے جو تغیر، تبدل اور ارتقا کے معتزلہ نظریہ ، آزاد ارادہ (Free Will) سے مستعار ہے۔ اقبال کے یہاں نظریہ دہر اور انسانی مجبوری ومختاری کی تفریق برگساں کے وجود (Self) اور غیر وجود (Non-self) کے درمیان کشمکش نشٹے کے زیر اثر ہے ۔ اقبال ایرانی (Pantheism) کے دلدل سے ۱۹۰۵ء میں یورپ سے واپسی پر ہی نکل آئے اور ''اسرار خودی'' اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ پیر رومی کو یوروپی ارادیت (Voluntarism) کے ساتھ قبول کر چکے تھے ۔ رومی کی فکر کو جب ہم یوروپی پیوندکاری سے متصف دیکھتے ہیں تو ایک نئی فکر کی کونپل نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ۔ اقبال یورپی تہذیب کی حرکیت کے قائل تھے لیکن یورپ کی اخلاق گراوٹ انھیں اس حرکیت کو جوں کا توں قبول کرنے سے روکتی تھی ۔ خود مشرق میں بھی منفی تصوف کے جلو میں جمود کم ہمتی اور دنیا بیزاری کے سبب بڑھتی ہوئی کاہلیت کے پیچھے (Pantheism) ہے ۔ اقبال اس ضمن میں افلاطون کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں :

راہب اول افلاطون حکیم   از گروہ گوسفندان قدیم

اور اقبال کی دانست میں یہ فکر اس قدر مہلک ہے کہ :

قومہا از سکر او مسموم گشت
خفت و از ذوق عمل محروم گشت

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دلآویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز

یہاں پر غالب اور اقبال میں ٹھن جاتی ہے۔ غالب کو اکثر نقادوں نے کھینچ تان کر وحدت الوجودی ثابت کیا ہے اور اقبال وحدت الوجودی فکر کے مضر اثرات کے ہمیشہ شاکی رہے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ غالب ایرانی شاعری کی روح ، یعنی تصوف عجمی کے پرستار تھے اور ایران سے ان کا عشق اس قدر تھا کہ وہ اپنی زندگی کے آخری دن شیراز (ایران) ہی میں بسر کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے کہ غالب کی شیعیت ایران دوستی کے لیے کوئی جواز ہو لیکن وحدت الوجودی ہونے کے لیے ایرانی ہونے کی کوئی قید نہیں۔

لیکن اقبال ''اسرار خودی'' میں یورپ سے واپسی کے بعد ''رجعت سوئے عرب'' کی دعوت دیتے ہوئے ملتے ہیں :

فکر صالح در ادب می بایدت رجعتے سوئے عرب می بایدت
از چمن زارِ عجم گل چیدۂ نوبہار ہند و ایراں دیدۂ
اندکے از گرمئ صحرا بخور بادۂ دیرینہ از خرما بخور

''رموزِ بیخودی'' میں وہ ایک صوفی کے حوالے سے اپنی بات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ملتے ہیں :

با مریدے گفت اے جان پدر
از خیالاتِ عجم باید حذر
زانکہ فکرش گرچہ از گردوں گزشت
از حدِ دینِ نبیؐ بیروں گزشت
قلب را زیں حرف حق گرداں قوی
با عرب در ساز تا مسلم شوی

اور یہ سب کچھ کیوں ؟ وہ نطشے کے ساتھ ہم زبان ہو کر کہتے ہیں :

زندگانی قوتِ پیداستے اصل او از ذوقِ استیلاستے

یہی وہ قوت اور حرکت ہے جو اقبال کے خیال میں اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کم ہمت بنانے والی فکر کو اپنے ذہن سے نکال پھینکا جائے ۔

اقبال کیوں کر اشعری ہو سکتے ہیں جب وہ ارادیت (Voluntarism) کے وکیل ہیں ، حرکت اور ارتقاء پر یقین رکھتے ہیں ، ایک طرح کی Free Will کے قائل ہیں جس کے ذریعے انسان اپنی زندگی کو جہنم یا بہشت بنا سکتا ہے ۔ اپنی کتاب The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں (صفحہ ۱۴۹ مطبوعہ ۱۹۴۲ء) وہ خود فرماتے ہیں :

"عقلیت پسندی کی تحریک کے اصل اغراض کے بارے میں کچھ تو غلط فہمی ہے اور کچھ عقلیت پسندوں کے ایک گروہ کے بے لگام خیالات کی بدولت رجعت پرست مفکرین اس تحریک کو انتشار کی تحریک سمجھ بیٹھے ہیں اور اسے اسلام کے سماجی نظام کی استقامت کے لیے دشمن گردانتے لگے ۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کا مقصد اس کے سوا کیا ہو سکتا تھا کہ وہ اسلام کے سماجی تاروپود کو برقرار رکھیں اور اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے اپنے قانونی نظام کو حتی الامکان مضبوط بنانے کے لیے شریعت کی Binding Force والی طاقت استعمال کی ۔"

Development of Metaphysics in Persia (صفحہ ۶۱ مطبوعہ ۱۹۵۸ء) میں اقبال کا یہی خیال ہے کہ عقلیت پسندوں کی منطق نے خدا کی شخصیت کو ختم کر کے اسے ناقابل بیان آفاقیت میں گم کر دیا ہے لیکن اس تحریک کے خلاف جو تحریک (یعنی اشعریہ) ابھری اس نے ایک اور غلطی کی اور وہ یہ کہ اس نے خدا کی شخصیت کے نظریہ کو تو محفوظ کر لیا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کو معدوم کر کے رکھ دیا ۔

''نظام کے نظریہ جوہری معروضیت (Atomic Objectification) کے باوجود عقلیت پسند کا جوہر ایک آزاد معروضی حقیقت برقرار رکھتا ہے جب کہ اشعریہ کا جوہر آزاد ارادہ (Fee Will) کا ایک لمحہ گزراں ہے ۔ ایک نطرت کو بچاتا ہے لیکن علم دینیات کے خدا کی قیمت پر اور دوسرا رجعت پسندوں کے خدا کو بچانے کے لیے فطرت سے دست کش ہو جاتا ہے ۔''

ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ معتزلہ اسلام کی شروع صدیوں میں عیسائیت ، مجوسیت اور بدھ مت کے حملوں کا رد کرنے نکلے تھے ۔ خود اسلام میں انھوں نے مجرد اور مجسمہ مدرسہ ہائے فکر کے خلاف مورچہ لگا رکھا تھا ۔ مجسمہ کے شیعی فرقہ کا اعتقاد ہے کہ خدا باقاعدہ انسانی جسم رکھتا ہے ۔ معتزلہ نے خدا کو انسانی خواص سے آزاد کیا ۔ اسی طرح مجرہ کا خیال تھا کہ خدا انسانوں کے ساتھ ناانصافی کا مرتکب ہو سکتا ہے ۔ یہاں بھی معتزلہ حرکت میں آئے ۔ معتزلہ نے خدا کے انسانی وجود کے نظریہ کو اس لیے بھی رواج دیا کہ وہ اس طرح فطرت کو مجسمہ کی دست درازیوں سے محفوظ کر سکیں ۔

اقبال معتزلہ کی بہت سی خدمات کے معترف تھے ۔ مجسمہ اور مجرہ فرقوں کے خلاف معتزلہ کا موقف یا خدا کی واحدانیت کے سلسلے میں معتزلہ کے دلائل و براہین ، پھر انسان اور کائنات کے لامتناہی ارتقاء کے بارے میں معتزلہ کے رویہ سے اقبال کافی قریب ہیں ۔ معتزلہ کے بابت ان کا بڑا اعتراض غالباً یہ ہے :

''عقلیت پسندی حقیقت کو صرف عقل کے ذریعہ پانے کی ایک کوشش تھی ۔ یہ مذہب اور فلسفہ کے دائروں میں یکسانیت اور مطابقت ڈھونڈنے کا نام ہے لیکن اقبال کو اشعری ٹھہرا کر رجعت پسندی کے خانہ میں رکھ دینا ان کے ساتھ بہت بڑا ظلم ہے ۔''

''لوگ ہیں کہ ہماری ہمتوں کے لیے بیچ کی جگہ نہیں ہوتی یا تو ساری دنیا کے اوپر رہتے ہیں یا پھر زمین کے نیچے قبر میں ۔'' بقول مولانا ابوالکلام آزاد دو سو سالہ مغربی تعلیم کے باوجود ہمارے ''بازار میں من سے لے کر

چھٹانک تک ہر بٹہ کا وزن ایک ہی ہے۔'' ولفرڈ کانٹویل اسمتھ نے اپنی کتاب Modern Islam in India میں اقبال کی فکر میں بہت سے تضادات اور ''فاشی'' فکر کے پرتو تلاش کرنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اقبال نے سائنس کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن پھر خود ہی اس نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ اقبال مغربی سائنس کی جلو میں آنے والی مغربی اقدار کے خلاف تھے۔

''مغربی سائنس اور تسخیر قدرت کے کاموں میں مغرب کا پرجوش تتبع ہونا چاہیے۔ یہ قابل قدر بات ہے کہ مادہ جس قدر انسانی راہ میں حائل ہوتا ہے اسی قدر وہ انسان کو جدوجہد پر آمادہ کرتا ہے۔ سماج کا بھی یہی حال ہے کہ وہ انسان کو متحارب ارادوں کے سامنے سینہ سپر کرتا ہے اور مذہب بھی اسی لیے قابل ستائش ہے کہ انسانی ذہن کو خوف سے نجات دلانے کے علاوہ اسے باطنی جوش اور تخلیقی قوت سے سرشار کرتا ہے۔''

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کے روایتی خزانہ کو سائنسی دریافتوں اور ایجادات نے کانچ کا گھر بنا کر رکھ دیا ہے۔ اب انسانی علم کی تحدید مشکل ہوتی جا رہی ہے۔ علم میں ہر آن اضافہ ہو رہا ہے اور نتائج کو بلا کسی پس و پیش کے قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ اب وہ زمانہ ختم ہو گیا ہے کہ کوپرنیکی ''نظام شمسی'' کی دریافت اور بطلیموسی کائنات کی موت میں ۱۵۰ سال کا عرصہ لگے۔ اقبال کے سامنے ۱۹۲۱ء میں نظریہ اضافیت کے ذریعے ایک فکری بھونچال آیا اور خود اقبال کے لیے اسی سال زمان و مکاں کے نظریات تبدیل ہو گئے جس طرح غالب نے مغربی قانون کو مغلیہ قانون کے مقابل زیادہ ترقی پسندانہ ٹھہرا کر جاگیرداری زمانہ کے قانون کو ابھرتے ہوئے صنعتی عہد کے قانون کے مقابلہ میں پست گردانا تھا، اسی طرح اقبال بھی خود مغربی فکر کے مختلف مکتبہ ہائے خیال میں نطشے اور برگساں کے اس لیے قائل تھے کہ خود اقبال کا سماج پستی کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا اور وقت کے تقاضوں سے مرد حر کی حریت فکر ہی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔ غالب اور

اقبال دونوں ہی ترقی پسندانہ نظریات کے مالک ہیں لیکن اقبال نے اپنے سامنے فرد اور کائنات اور فرد اور سماج کے مسائل پر ایک خاص قسم کے عمرانی خاکہ بھی رکھتے ہیں۔ وہ علم و عقیدہ کی بڑھتی ہوئی خلیج دیکھتے ہیں اور اسے پاٹنے کی کوشش کرتے ہیں چاہے وہ ایک غیر شاعر عمرانی سائنسدان کے معیارات پر پورے نہ اتر سکیں۔ اقبال اوروں کے معیارات پر اترنے کی بجائے غیروں کو اپنے معیارات پر لانا چاہتے تھے۔

میں نے غالب اور اقبال کا ایک ایسا تقابلی مطالعہ بھی پڑھا ہے جس میں غالب اور اقبال کو وحدت الوجودی ٹھہرایا گیا ہے۔ ایک صاحب نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اقبال کی ابلیس اور منصور حلاج کے لیے کشادہ دلی پر غور کیا جائے تو نتیجہ صرف وحدت الوجود کے نظریہ پر اتفاق ہی نکلتا ہے۔ غالباً یہ تاثراتی تنقید سے زیادہ غیر ذمہ دارانہ تنقید کی اعلیٰ مثال ہے۔ وحدت الوجود کا نظریہ بدی یا شر کی موجودگی کا منکر ہے۔ اور کسی قسم کے آزاد ارادہ (Free Will) کو اپنے پاس پھٹکنے نہیں دیتا۔ اس نظریہ کے تحت خدا اور بندے کے درمیان تمام اختیارات ختم ہو جاتے ہیں جس طرح شیخ شہاب الدین سہروردی نے آدمی کو چھوٹا خدا اور خدا کو بڑا آدمی کہہ کر امتیازات ختم کیے تھے۔

انسانی ارادہ کے خاتمہ اور شر سے روگردانی کو اقبال اسلام کی اصل روح کے منافی سمجھتے ہیں لیکن یہ کافی متنازعہ مسئلہ ہے۔ اقبال وحدت الوجودی فکر کے اس نظریہ کے خلاف ہیں۔ ان کی دانست میں، انسان اپنے زمانہ کی سماجی، معاشی اور سیاسی حالت کو بہتر بنانے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ وہ مستقبل کی بہتری کے لیے آج کی تخریب پر یقین رکھتے ہیں۔ ان K انقلاب آگیں، انقلاب بیزار اور انقلاب ریز صوفی کچھ ان صفات کا حامل ہونا چاہیے:

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دلنواز

اب دیکھنا یہ ہے کہ غالب اور اقبال کے یہاں وہ کون سے پہلو ہیں جو فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود بڑی شاعری کے مشترک خمیر کی بابت گفتگو کو آگے بڑھا سکیں بقول جگن ناتھ آزاد "غالب اور اقبال کے درمیان مماثلت اس رشتہ سے ہویدا ہے جو اقبال کو گوئٹے سے تھا -

آہ تو اجڑی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

غالب اور گوئٹے کی ہمسری پر زور دینے کے بعد جب اقبال گوئٹے سے اپنا تقابل کرتے ہیں :

او چمن زادے چمن پروردۂ
من دمیدم از زمین مردۂ
او چو بلبل در چمن فردوس گوش
من بہ صحرا چوں جرس گرمِ خروش

غالب پر ان کی نظم کا مندرجہ ذیل شعر :

لطف گویائی میں تیری ہمسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نشیں

"پیام مشرق" میں اقبال نے غالب کے ساتھ اپنے فکری رشتوں کو اور مضبوط کیا ہے - اقبال نے زندگی کی اصلیت اور ماہیت پر جن چار شعرا کو منتخب کیا ہے، ان میں غالب رومی کے ساتھ مشرق کی نمایندگی کرتے ہیں جبکہ براؤننگ اور بائرن مغرب کی - براؤننگ کے خیال میں حرارت اور ولولہ کے لیے خارجی محرک کی ضرورت ہوتی ہے - وہ خضر کی طرف چل پڑتا ہے جو راست باز رہنما ہے - خضر آبِ حیات انزا کو جامِ زندگی میں ڈال کر زندگی کو مہمیز دیتا ہے - بائرن خضر سے بھی مدد

طلب کرنے کا روادار نہیں کیونکہ اس سے زندگی کو بٹہ لگتا ہے ۔ اب غالب کی باری آتی ہے ۔ وہ زندگی کو حرکت ، حرارت اور توانائی بخشنے کے لیے فرماتے ہیں :

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش‌تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

غالباً یہ شعر فکر غالب سمجھنے کے لیے سب سے زیادہ precise کوشش ہے ، جبکہ رومی حیات و وجود کے اصل سرچشمہ کی طرف مراجعت پر زور دیتے ہیں :

آمیزشے کجا گہر پاک او کجا
از تاک بادہ گیرم و در ساغر افگنم

اقبال ”بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم“ کے الفاظ منتخب کر کے غالب اور رومی کو زندگی کی غایت سمجھنے کے لیے لازم و ملزوم قرار دیا ہے ۔

”جاوید نامہ“ میں بھی جب اقبال آسمانوں کے سفر پر نکلتے ہیں تو فلک مشتری پر آ کر ان کی ملاقات غالب ، [illegible] طاہرہ سے ہوتی ہے ۔ غالب انہیں Pure Spirits قرار دیتے ہیں جن کی شعلہ‌فزائی نے تاریخ کے نازک مواقع پر حق کا ساتھ دیا ہے ۔

غالب اور اقبال کے درمیان ایک اور رشتہ ہم خیالی بھی ہے ۔ ”عندلیبِ گلشن ناآفریدہ“ ہونے کے احساس سے نغمہ سنج ہونے کے علاوہ غالب اپنے دل کو جس طرح کا آتش کدہ دیکھنا چاہتے تھے اس کے بعد تو :

لازم نہیں کہ خضر ہم کی پیروی کریں
مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر ملے

اور

بامن میامیز اے پدر ،فرزند آزر را نگر

ہر کس کہ شد صاحب نظر، دین بزرگاں خوش نکرد

پیش ایں آئین کہ دارد روزگار گشتہ آئین دگر تقدیم پار

(کلیات غالب)

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم قضا بگردشِ رطلِ گراں بگردانیم

(کلیات غالب)

ان جیسے اشعار میں جو فکر کار فرما ہے وہ اقبال کے ان اشعار سے بھی ہویدا ہو رہی ہے:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے

(اقبال)

یا پھر عزتِ نفس کی قسمیں کھاتے ہوئے دونوں شعرا کے اشعار:

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم
الٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

پاتا ہوں اس سے داد کچھ اپنے کلام کی
روح القدس اگرچہ مرا ہم زبان نہیں

ان حضرات کے خود پسند ہونے پر زور دے رہے ہیں، لیکن غالب کے یہاں شوخ انا کلکاریاں بھرتی ہوئی ملتی ہیں جبکہ اقبال فرد کو خودی کے فلسفہ سے روشناس کرا کے اور اسے ایک خاص اخلاق نظام سے ہم رشتہ ہونے کی دعوت دے کر انا کی تہذیب کرنا چاہتے ہیں، لیکن غالب اقبال کے مقابلہ میں گوشت پوست ہی کے آدمی نظر آتے جن سے لغزشیں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ وہ اپنی وارداتِ قلبی کی نفسیاتی گرہیں کھولتے رہتے ہیں

جبکہ اقبال کی شاعری ''کیا ہے'' سے زیادہ ''کیا ہونا چاہیے'' پر مرکوز ہے - یہی ان کی کمزوری بھی ہے اور بڑائی بھی - غالب اگر تجربیت پسند (Empiricist) ہیں تو اقبال ایک عینیت پسند (Idealist) لیکن ایک ایسے عینیت پسند جو سماج کی تشکیل اور تنظیم میں بڑی سرگرمی دکھاتے ہیں - مستقل حرکت ، عمل ، تبدیلی اور ارتقا کے خوگر اقبال اپنے عوام کے ہر نقشِ ثانی کو نقشِ اول سے زیادہ ترقی یافتہ دیکھنا چاہتے ہیں -

علامہ اقبال کا معاشی تصور

اس امر میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہی کہ علامہ اقبال کے افکار محض نظری فلسفیانہ مباحث تک محدود نہیں ہیں۔ ان کے افکار کا ایک معاشرتی اور عملی پہلو بھی ہے۔ یہ معاشرتی اور عملی پہلو ہی ان کے غور و فکر کی اصلی غرض و غایت ہے۔ صرف منطقی بحثوں میں الجھے رہنا مقصود نہیں۔ حضرت علامہ کے افکار کے اجزا ان کے اشعار میں بکھرے پڑے ہیں۔ اگر انہیں یکجا کر کے ایک خاص ترتیب سے مطالعہ کیا جائے تو ایک صاف ستھرے، صحت مند اور برائیوں سے پاک معاشرے کا ڈھانچا ابھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ اس طرح علامہ ایک نظامِ حیات کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس نظامِ حیات کی پیش کش محض مبلغانہ حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کے تمام جزئیات پر مفصل بحث کر کے نتائج کا استنباط کیا گیا ہے اور بیشتر مقامات پر تاریخِ عالم کے واقعات سے شواہد بھی پیش کیے گئے ہیں۔ اس طرح بحث کا کوئی پہلو تشنہ نہیں رہتا اور ان کی باتیں معقول ذہنوں کے لیے قابلِ قبول ہو جاتی ہیں۔

علامہ کا پیش کردہ نظامِ حیات عمومی حیثیت سے تمام بنی نوع انسان کی فلاح و بہبود کے لیے ہے مگر ان کے مخاطب خصوصی طور پر مسلمان ہیں جن کی پسماندگی اور زبوں حالی انہیں خون کے آنسو رلاتی ہے۔ انہیں اس پسماندگی کا احساس اس وقت اور شدت سے ہوتا ہے جب وہ تاریخ میں مسلمانوں کے عروج کی داستان کا مطالعہ کرتے ہیں۔ مسلمانوں کی حالتِ زار کے اسباب پر غور و فکر کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان کی موجودہ حالتِ زار و زبوں اس لیے ہے کہ انہوں نے اس فلسفۂ زندگی کو ترک کر دیا جو ان کے عروج کا ضامن تھا اور یہ

کہ اس قوم کی نشاۃ ثانیہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ یہ صحیح نظامِ حیات اختیار کرے ۔

کسی بھی نظامِ حیات میں روٹی کپڑے کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہوا کرتا ہے کیوں کہ یہ مسئلہ حل کیے بغیر انسان کامیاب زندگی گزار ہی نہیں سکتا ۔ اس مسئلہ کو نظرانداز کر کے کوئی معقول فلسفۂ زندگی وجود میں نہیں آ سکتا ۔ کیسے ممکن تھا کہ علامہ اقبال اپنے پیش کردہ فلسفۂ زندگی میں اس پہلو کو چھوڑ جاتے ۔ علامہ کی کم و بیش تمام تصانیف میں ان کے معاشی تصور کے اشارات موجود ہیں ۔ ان اشارات کی نوعیت دو قسم کی ہے ، پہلی قسم کے اشارات ان مسائل کی جانب ہیں جن سے ان کے اہلِ وطن فوری طور پر دوچار تھے ؛ مثلاً مسئلہ ملکیت زمین ، زمینی پیداوار کی تقسیم کا مسئلہ ، لگان اور زرعی ٹیکس کے مسائل ، دوسری قسم کے اشارات ان معاشی مسائل اور نظریات کے متعلق ہیں جو ان کے زمانے میں بین الاقوامی سطح پر ابھر کر سامنے آ رہے تھے اور تعلیم یافتہ لوگوں میں موضوعِ بحث بنے ہوئے تھے ؛ مثلاً نظامِ سرمایہ داری کے عیوب ، اشتراکیت وغیرہ ۔

ہمارے ملک میں قدیم زمانے سے زراعت لوگوں کا سب سے بڑا پیشہ ہے اور آبادی کا کم و بیش تین چوتھائی حصہ اس پیشے سے متعلق ہے اسی لیے وطن عزیز زرعی معیشت والا ملک کہلاتا ہے - لیکن صورت حال یہ ہے کہ آبادی کا ایک بہت قلیل حصہ زرعی اراضی کے بڑے بڑے قطعات پر قابض ہے حالانکہ یہ طبقہ زمین کی کاشت کے سلسلہ میں خود کچھ نہیں کرتا ۔ کھیتوں میں کام کرنے والوں کی کثیر آبادی سارا سال اپنا خون پسینہ ایک کر کے فصل اگاتی اور نگہداشت کرتی ہے ۔ جب فصل پک کر تیار ہوتی ہے تو زمین کی ملکیت کا دعویٰ رکھنے والا وہی چھوٹا سا گروہ پیداوار کے بڑے حصے پر قبضہ جما لیتا ہے جبکہ کاشتکاری میں عملی طور پر اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ۔ یہ صریح ناانصافی ہے کہ غیر حاضر مالک عملی طور پر کھیتی باڑی میں کسی طور بھی شریک نہ رہے اور فائدہ کاشتکاروں سے زیادہ اٹھائے ۔ یہ ناانصافی مدتوں سے زیرِ بحث

رہی ہے اور اب بھی ہے۔ حضرت علامہ نے اس مسئلہ پر نہایت بصیرت افروز خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ وہ سرے سے زمین پر کسی کی ملکیت کے دعوے کے قائل ہی نہیں۔ ان کے خیال میں زمین خدا کی ہے اور وہی اس کا حقیقی مالک ہے۔ نہ زمین کی پیدائش میں خدا کے سوا کوئی اور اس کا شریک رہا ہے اور نہ خدا کے سوا کوئی اور اس کی ملکیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ خدا نے زمین تمام بنی نوع انسان کے مفاد کے لیے پیدا کی ہے۔ اس طرح گویا خدا نے اپنی زمین کی ملکیت جمیع انسانیت کو بطور امانت کے بخش دی ہے۔ انسان زمین پر محنت کرے، ہل چلائے بیج بوئے، پانی دے اور پیداوار حاصل کرے۔ اس پیداوار پر اسی کا حق ہے۔ جو بیج بوتا ہے، ہل چلاتا ہے اور پانی دیتا ہے، کوئی اور اس پر حق نہیں جتا سکتا۔ علامہ فرماتے ہیں :

حق زمیں را جز متاع ما نہ گفت
ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
دہ خدایا نکتۂ از من پذیر
رزق و گور از وے بگیر او را مگیر
باطن الارض للہ ظاہر است
ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

(جاوید نامہ)

زمین خدا نے انسانوں کو اس لیے بخشی ہے کہ وہ اس سے رزق حاصل کریں لیکن اس پر قبضہ جما کر نہ بیٹھ جائیں۔ زمین اسے حصولِ رزق کا حق کسی خاص طبقہ تک محدود نہیں بلکہ جو کوشش کر کے زمین سے فصل اگا لے وہ اسی کا حصہ ہے۔ اس طرح حضرت علامہ ملکیت زمین کے روایتی تصور کی سختی سے مخالفت کرتے ہیں۔ انہوں نے اپنی ایک اردو نظم میں اس تصور کو بوضاحت بیان کیا ہے :

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار
خاک یہ کس کی ہے، کس کا ہے یہ نورِ آفتاب

کس نے بھردی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب
دہ خدایا ، یہ زمین میری نہیں ، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں ، تیری نہیں ، میری نہیں

(بال جبریل)

زمین خدا کی ، زمین کے اندر بیج کی پرورش کرنے والا خدا ، بادل لانے اور بارش کرنے والا خدا ، سازگار ہوائیں چلانے والا خدا ، دھوپ اور گرمی مہیا کرنے والا خدا ، گندم کی بالوں میں دانے بھرنے والا خدا ، موسموں میں تبدیلی لا کر فصلیں پکانے والا خدا ، پھر کسی ''دہ خدا'' کو کیا حق پہچتا ہے کہ وہ بغیر کسی بات کے زمین کا مالک بن بیٹھے اور بغیر ہاتھ پاؤں ہلائے پیداوار کا بڑا حصہ زبردستی ہڑپ کر لے - قرآنی الفاظ "الارض للہ'' کا مفہوم بھی حضرت علامہ کے نزدیک یہی ہے کہ زمین کی ملکیت خدا کی ہے کسی اور کو یہ دعویٰ زیب نہیں دیتا - پیداوار پر اسی کا حق ہے جو خود محنت کر کے فصل اگائے - مالکانِ زمین اور جاگیرداروں کی ایک جماعت ازمنہ قدیم سے کسانوں کے حق پر قبضہ جمائے ہوئے ہے - اس طرح کسانوں کی جماعت محنت اور جدوجہد کرنے کے باوجود مفلوک الحال اور مظلوم ہے - یہ لوگ ہمدردی کے مستحق ہیں - حضرت علامہ ان مظلوم لوگوں کی حمایت میں بعض اوقات بڑے جذباتی ہو جاتے ہیں اور ایسا سخت لب و لہجہ اختیار کرتے ہیں جو ان کا عمومی انداز نہیں - ایک جگہ فرماتے ہیں :

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

(فرمانِ خدا - فرشتوں سے)

حضرت علامہ کا ملکیت زمین کا یہ انقلاب آفریں تصور اور کسانوں سے ان کی ہمدردی صرف اشعار تک محدود نہیں ۔ انہیں جب بھی اور جہاں بھی موقع ملا ان خیالات کا برملا اظہار کیا اور حالات میں تبدیلی لانے کی مقدور بھر کوشش کرتے رہے ۔ حضرت علامہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی میں چند برس تک پنجاب کونسل (اسمبلی) کے ممبر رہے ۔ کونسل میں ان کی پہلی تقریر ۲۸-۱۹۲۷ء کے بجٹ کے اجلاس کی تقریر ہے ۔ یہ تقریر ۵ مارچ ۱۹۲۷ء کو کی گئی ۔ علامہ اس تقریر میں فرماتے ہیں :

تدریجی ترقی کے اصول یعنی جائیداد کی مقدار کے مطابق ٹیکس کو لگان میں استعمال نہ کرنے کا جواب بعض اوقات غیر متمدن نظریات میں پایا جاتا ہے کہ زمین حکومت کی ملکیت ہے لیکن ملکیت کا کلی دعویٰ نہ تو قدیم ہندوستان میں کیا گیا اور نہ ہی شاہانِ مغلیہ کے دور میں ۔ یہ بحث کا تاریخی پہلو ہے ۔ ٹیکسیشن انکوائری کمیٹی نے بھی اس اصول کو تسلیم کیا ہے ۔ اگرچہ کمیٹی کے نصف ممبروں کا تو یہ خیال تھا کہ مالیاتِ اراضی ٹیکس نہیں کہلایا جا سکتا اور باقی نصف اسے ٹیکس ہی کی قسم خیال کرتے ہیں ۔ تاہم یہ امر مسلمہ ہے کہ اس ملک میں بادشاہوں نے اس قسم کے حقوق کا مطالبہ نہیں کیا ۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ مغلوں کے زمانے میں یہ اصول رائج تھا لیکن پنجاب کے لوگ اس صوبے کی زمین پر خاندان مغلیہ کے یہاں آنے سے بہت پہلے قابض تھے جس کا لابدی نتیجہ یہ ہے کہ بادشاہ آتے ہیں اور چلے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے صرف اہلِ ملک ہی لافانی ہیں ۔ لہٰذا میں گزارش کرنا چاہتا ہوں کہ اگر کسی زمانے میں یہ نظریہ رائج بھی تھا تو بھی بیسویں صدی میں یہ کامیاب نہیں ہو سکتا ۔ اگر یہ رقم (زرعی لگان) زیر تخفیف آ جائے تو ہمیں اسے ٹیکسوں کے کم کرنے میں استعمال کرنا چاہیے۔

اور لگان میں تدریجی ترقی کے اصول کو استعمال کرنا چاہیے ۔ اس وقت تمام زمینوں پر لگان لیا جاتا ہے ۔ خواہ کوئی آدمی دو کنال زمین کا مالک ہو خواہ دو سو کنال کا سب کو مالیہ دینا پڑتا ہے ۔ انکم ٹیکس میں تدریجی ترقی یا ٹیکس ادا کرنے کی صلاحیت کا اصول عمل میں لایا جاتا ہے ۔ بالفاظ دیگر ایک تو وہاں درجہ وار محصول بندی ہے دوسرے کچھ لوگ ٹیکس سے قطعی طور پر بری ہیں ۔ لہذا میری گزارش ہے کہ کونسل کو ٹیکسوں میں تخفیف کے سوال پر اس اصول کے ماتحت غور کرنا چاہیے ۔"

(اقبال اور پنجاب کونسل ص ۸۳-۸۴)

حضرت علامہ نے پنجاب کونسل میں چھوٹے زمینداروں کو کم ازکم لگان اور مالیہ سے نجات دلانے کی بار بار کوشش کی ۔ انھوں نے اپنی تقاریر میں متواتر یہ مطالبہ جاری رکھا ۔ ہر سال اپنی بجٹ تقریر میں علامہ اس بات کو ضرور دہرایا کرتے تھے ۔ انہیں اس مقصد میں کامیابی نہ ہو سکی ۔ ایک تو اس لیے کہ حکومت مالیہ معاف کر کے اپنی آمدنی کے ایک آسان ذریعہ سے دست بردار نہ ہونا چاہتی تھی ، دوسرے اس لیے کہ ان دنوں کونسل میں بڑے بڑے جاگیردار بطور ممبر موجود تھے ۔ وہ چھوٹے زمینداروں اور کاشتکاروں کو کوئی ایسی سہولت مہیا ہوتے نہ دیکھ سکتے تھے جو انہیں دم لینے کا موقع دے ۔ مبادا وہ لوگ خوش حال ہو کر ان کے مقابلے میں اٹھ کھڑے ہوں ۔

اسی زمانے میں نیلی بار کا علاقہ آباد کرنے کا منصوبہ تیار کیا گیا اور یہاں کی زرعی اراضی کو بذریعہ نیلام عام تقسیم کرنے کا فیصلہ ہوا ۔ ظاہر ہے کہ غریب کاشتکار نیلام عام میں کھلا مقابلہ کر کے یہ زمین کسی طور بھی حاصل نہ کر سکتے تھے ۔ امیر لوگ اور بڑے زمیندار اپنی امارت کے بل پر تمام اراضی پر قبضہ جما لیتے ۔ حضرت علامہ نے مزارعین کے تحفظ کے لیے کونسل میں ایک تحریک پیش کی ۔

"نیلی بار کے رقبہ کی تقسیم و فروخت کے متعلق علامہ اقبال اور رانا فیروزالدین خاں نے نہایت ضروری تحریکات پیش کی ہیں ۔ علامہ

موصوف کی تحریک یہ ہے کہ تین لاکھ بیس ہزار ایکڑ کے فروختنی رقبہ میں سے نصف رقبہ علیحدہ کر لیا جائے اور اُسے مزارعین میں تقسیم کے لیے مخصوص کر دیا جائے۔ رانا فیروزالدین خاں کی قرارداد اس سے مختلف ہے۔ رانا صاحب نے اس رقبہ کا کوئی معین حصہ علیحدہ کرنے کی تحریک نہیں فرمائی بلکہ صرف یہی تجویز کیا کہ قطعات علیحدہ کر کے ان لوگوں کے ہاتھ مقرر کردہ قیمت پر فروخت کیے جائیں جو قانوناً کاشتکار کہلانے کے مستحق ہیں اور قیمت بالاقساط چالیس سالوں میں وصول کیا جائے۔"

(اقبال اور پنجاب کونسل ص ۸۸ ۸۹)

فروری ۱۹۲۸ء میں پیش ہونے والے بجٹ کے دوران میں بھی حضرت علامہ نے تاریخی شواہد پیش کر کے اور عقلی دلائل دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش جاری رکھی کہ زمین حکومت کی ملکیت نہیں ہوا کرتی۔ یہ بھی کہ مالیہ کا رائج الوقت نظام غیر منصفانہ اور ظالمانہ ہے، اس پر نظرثانی کی ضرورت ہے۔ لیکن علامہ کی صدائے احتجاج نقار خانہ میں طوطی کی آواز بن کر رہ گئی۔ تاہم اس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ جہاں تک علامہ کے بس میں تھا وہ اپنی آواز بلند کرتے رہے۔

صنعتی انقلاب سے یورپ میں کارخانوں کا جال بچھ گیا، طرح طرح کی مشینیں ایجاد ہوئیں اور صنعتوں کا رواج ہونے لگا۔ ان صنعتوں میں کام کرنے کے لیے دیہات سے بیکار لوگوں کی کثیر تعداد شہروں میں منتقل ہو گئی۔ مالکانِ صنعت ان محنت کشوں سے زیادہ سے زیادہ کام لیتے اور مزدوری کم سے کم دیتے۔ مزدور سولہ سولہ گھنٹے روزانہ کام کر کے ہزاروں روپے کا مال تیار کرتے اور مالکان کارخانہ کو مالا مال کر دیتے لیکن خود ان کو اتنی تھوڑی مزدوری ملتی کہ اس سے ضروریات زندگی پورا کرنا بھی دشوار ہوتا، گویا کھیتوں میں کام کرنے والے کسانوں کی پیداوار جس طرح جاگیردار کے قبضہ میں چلی جاتی تھی اب بالکل اسی طرح کارخانے دار سارے تیار شدہ مال سے خود بلا شرکت غیرے پورا پورا فائدہ اٹھاتے اور محنت کش مزدوروں کو کچھ نہ دیتے۔ ضروریات

زندگی نہ پورا ہونے اور بنیادی سہولتیں حاصل نہ ہونے کی وجہ سے مزدور دھڑا دھڑ بیمار ہوتے اور علاج معالجہ کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے مر جاتے۔ اس طرح سرمایہ داری کا ایک نیا نظام وجود میں آ گیا۔ دولت سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں جمع ہونے لگی۔ مظلوموں کا ایک نیا طبقہ پیدا ہو گیا، اور مزدور کہلایا۔ اگرچہ حضرت علامہ کے دور میں برصغیر پاک و ہند پوری طرح صنعتی دور میں داخل نہ ہوا تھا اور اس ملک میں مزدوروں کے مسائل کی وہ صورت نہ تھی جو ان دنوں یورپ میں تھی، تاہم یہاں بھی مشینوں کا استعمال شروع ہو چکا تھا، کارخانے دھڑا دھڑ لگائے جا رہے تھے، مزدوروں کا طبقہ بھی وجود میں آ رہا تھا۔ اس کے ساتھ ہی مزدوروں پر ظلم و زیادتی کا آغاز اس ملک میں بھی ہو چکا تھا۔ حضرت علامہ نے اس مسئلہ پر غور فرمایا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ جب تک مالک و مزدور کے دو الگ الگ طبقے موجود ہیں یہ لوٹ کھسوٹ اور ظلم و جبر جاری رہے گا، نہ صرف جاری رہے گا بلکہ بڑھتا جائے گا۔ گویا جب تک دولت کی تقسیم سرمایہ داری کے اصول پر ہو گی کسی خیر کی توقع نہیں رکھنا چاہیے:

تدبر کی فسوں کاری سے کچھ کم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کا بنا سرمایہ داری ہے

خضرِ راہ میں فرماتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

ایک عجیب بات یہ ہے کہ غریبوں اور مظلوموں کی دست گیری کرنے کی جگہ لوگ انہیں تسلیاں دیتے ہیں کہ اپنی اپنی تقدیر ہے۔ تمہاری تقدیر میں دکھ اور مصیبتیں ہی لکھی ہیں لہٰذا صبر و شکر سے کام لو۔ نیک لوگوں کو اس دنیا میں دکھ ہی برداشت کرنے ہوتے ہیں۔ دارالجزا تو اگلی دنیا ہے کہ وہاں کی نعمتیں بہتر ہیں، وہ تمہارے حصے میں آئیں گی اس دنیا کی سہولتیں سرمایہ داروں کے حصے میں رہنے دو۔ یہ لوگ دوسری دنیا میں مبتلائے عذاب ہوں گے۔ اسی قسم کی بہلانے پھسلانے کی باتوں سے مظلوموں کو خاموش رہنے کی تلقین کی جاتی ہے اور ایسی باتیں کر کے سرمایہ دار لوگ مزدوروں کو گمراہ کرتے رہتے ہیں۔ حضرت علامہ نے سرمایہ داروں کی اس ذہنیت کا کیا خوب نقشہ کھینچا ہے:

غوغائے کارخانۂ آہنگری ز من
گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج برد می نہد ز من
باغِ بہشت و صدرہ طوبیٰ ازانِ تو
ایں خاک وآنچہ در شکم او ازانِ من
و ز خاک تابہ عرشِ معلیٰ ازانِ تو

(پیامِ مشرق)

کس خوبصورت انداز سے مزدور کو پھسلایا جا رہا ہے کہ کارخانے کا شور و شر سرمایہ داروں کے لیے ہے، اس دنیا کے باغات جن پر ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے سرمایہ داروں کے لیے ہیں۔ مزدوروں کے لیے تو جنت اور اس کی ہمیشہ رہنے والی نعمتیں مخصوص ہیں۔ گویا جنت کے نام پر مزدور اس دنیا میں اپنی ضروریات زندگی سے دست بردار ہو جائے۔ یہ صورت ہر سوچنے سمجھنے والے انسان کے لیے اذیت ناک ہے۔ حضرت علامہ اس مظلوم طبقہ کے لیے حضور باری میں فریاد کرتے ہیں:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات
(بالِ جبریل)

یورپ میں کارل مارکس نے اس مسئلے کا بہ تحقیق مطالعہ کیا اور مشہورِ عالم تصنیف ''سرمایہ'' میں محنت کشوں کے مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا تجزیہ کر کے بتایا کہ جاگیرداری اور سرمایہ داری چوری اور ڈاکے کی قسمیں ہیں ۔ جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی صورت میں مزدوروں اور کسانوں کا خون چوسنے والوں کا ایک طبقہ ہمیشہ سے سرگرم عمل رہا ہے۔ جب تک یہ صورت حال جاری رہے گی ، عوام اور محنت کشوں کا طبقہ ہمیشہ ضروریات زندگی سے محروم رہے گا اور دولت چند ہاتھوں میں سمٹی رہے گی ۔ اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ وسائل پیداوار کسی خاص طبقہ کی ملکیت نہ ہوں ، ان پر سب کا حق ہو ، انفرادی ملکیت کا تصور ختم کر دیا جائے ، حکومت وسائل پیداوار پر قبضہ کر لے ، مزدور کسان کھیتوں کارخانوں میں کام کریں ، اس کے عوض میں حکومت ان کے روٹی کپڑے اور مکان کی ذمہ داری قبول کرے ۔ یہ خیالات بڑے انقلاب آفریں تھے جن سے دنیا میں تہلکہ مچ گیا ۔ سب سے پہلے روس میں یہ اشتراکی نظام رائج ہوا ۔ لینن نے روس سے بادشاہت کا خاتمہ کر کے ۱۹۱۷ء میں سویٹ اشتراکی جمہوریہ کے قیام کا اعلان کر دیا ۔ ان دنوں یورپ کی نوآبادیاتی طاقتوں برطانیہ ، فرانس ، جرمنی ، اٹلی اور ہالینڈ وغیرہ نے ایشیا اور افریقہ کے بیشتر ممالک پر قبضہ جما رکھا تھا ۔ ان ممالک کے عوام غلامی سے بیزار تھے اور آزادی حاصل کرنے کے خواہاں تھے۔ روس سے بادشاہت کے خاتمے نے ان کے حوصلے بڑھائے۔ سرمایہ‌داری کے خلاف مارکس اور لینن کی باتیں پہلے ہی بڑی خوبصورت معلوم ہوتی تھیں ، اب اس نظریہ کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ایک حکومت کے قیام سے تمام دنیا کے غریب عوام کا حوصلہ اور بڑھ گیا ۔ ان دنوں دنیا کے کم و بیش ہر حصے میں شاعروں ادیبوں اور دانشوروں نے اشتراکی جمہوریہ کے قیام کو بہ نظر استحسان دیکھا اور مارکس کے خیالات کی حمایت میں کچھ نہ کچھ ضرور لکھا ۔

مارکس کے خیالات روٹی ، کپڑا ، مکان تک تو بہت خوب ہیں لیکن دشواری یہ ہے کہ وہ انسان کی مادی ضروریات تک محدود رہتے ہیں اور ان ضروریات سے باہر کسی اور ضرورت کا اثبات نہیں کرتے ، مثلاً مارکس انسان کی مذہبی اور روحانی ضروریات کا بالکل قائل نہیں بلکہ ان کا مذاق اڑاتا ہے ۔ ان کے خیال میں مذہب افیون کی حیثیت رکھتا ہے ۔ جس طرح افیون اپنی خواب آور تاثیر کے سبب انسان کو تکلیف کے احساس سے بیگانہ کر دیتی ، اسی طرح مذہب مظلوموں ، کسانوں مزدوروں کو قناعت اور توکل کی تعلیم دے کر نکما کر دیتا ہے ۔ دوسری دنیا کی نعمتوں کا الف لیلائی تصور پیش کر کے انہیں اس دنیا میں ظلم اور جبر برداشت کرنے پر تیار کر دیتا ہے ۔ اس کے خیال میں مذہب صرف تخریب ہی کرتا ہے ۔ تعمیر کی کوئی صورت اس میں موجود نہیں ۔ اس طرح اخلاقیات کا مسئلہ ہے۔ یہاں بھی مارکس کا طرز فکر منفی ہے۔ اس کے خیال میں اخلاق کوئی چیز نہیں ۔ جھوٹ ، سچ کوئی اہمیت نہیں رکھتے ۔ اشتراکی انقلاب برپا کرنے کے لیے اگر جھوٹ ، مکر ، دغا ، فریب اور قتل سے کام لینا پڑے تو وہ سب جائز ہے ۔ اچھا وہی ہے جس سے مزدوروں کا مفاد وابستہ ہو ۔ یہ اخلاق وغیرہ کے ضابطے بھی سرمایہ داروں کے ایجنٹوں نے مزدوروں کو دھوکہ دینے کے لیے وضع کر رکھے ہیں ۔ ان مسائل کے متعلق مارکس اس قدر تعصب رکھتا ہے کہ وہ تاریخ عالم کی موجودہ صورت سے انکار کرتا ہے ۔ اس کے خیال میں دنیا کی تمام جنگیں تمام زمانوں میں ، وسائل پیدائش پر قبضہ کرنے کے لیے لڑی گئیں ۔ ایک طبقہ دوسرے طبقہ کا استحصال بزور کرنا چاہتا تھا لہٰذا جنگ کی نوبت آئی ۔ جنگوں کی مادی تعبیر کے سوا وہ کسی اور توضیح کا قائل نہیں ہے ۔ وہ تاریخ کی موجودہ صورت کو جھوٹ کا پلندہ قرار دیتا ہے اور ہر تاریخی واقعہ میں طبقاتی کشمکش ڈھونڈھ نکالتا ہے ۔

مزدوروں کے حقوق کے متعلق حضرت علامہ نے جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے اس کا نمونہ گزشتہ سطور میں پیش کیا جا چکا ہے۔ اسی طرح نظام سرمایہ داری کی مذمت میں بھی ان کی رائے کچھ ڈھکی چھپی نہیں ؛ بلکہ مزدوروں کی حمایت اور سرمایہ داری کی مذمت دونوں موضوعات ساتھ ساتھ

چلتے ہیں ۔ اس باب میں علامہ کے خیالات اتنے صاف اور زوردار ہیں کہ ان سے زیادہ سخت الفاظ مارکس نے خود بھی استعمال نہیں کیے ۔ سرمایہ داری کی لعنت ، مزدوروں ، مظلوموں اور استحصال کے شکار لوگوں کی حمایت تک تو حضرت علامہ مارکس کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور مارکس کے ان خیالات کی تحسین و آفریں بھی کرتے ہیں ۔ لیکن اس کی لادینی اشتراکی جمہوریت انہیں کسی طور پر قبول نہیں ۔ خصوصاً وہ اسے مسلمانوں کے حق میں زہر قاتل شمار کرتے ہیں ۔ ان کے خیال میں روس کی اشتراکی جمہوریت بھی ایک مقام پر روحانی خلا محسوس کرے گی اور اپنے لادینی خیالات میں ترمیم کی خواہشمند ہوگی ۔ حضرت علامہ جاوید نامہ میں مارکس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

صاحبِ ''سرمایہ'' از نسلِ خلیل
یعنی آں پیغمبرِ بے جبرائیل
زانکہ حق در باطل او مضمر است
قلب او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را
در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از من نہ گردد جانِ پاک
جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دین آں پیغمبر حق ناشناس
بر مساواتِ شکم دارد اساس

''پیغمبر بے جبرئیل'' کہہ کر علامہ نے مارکس کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے ۔ اسی سے اندازہ ہوا ہے کہ وہ اس کے افکار کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں ۔ غریبوں اور مظلوموں کی حمایت کرنا شیوۂ پیغمبراں ہے اور مزدوروں کی زبوں حالی کا ذکر کر کے مارکس نے یہی سنت پیغبری ادا کی ہے لیکن وہ ''پیغمبرِ حق ناشناس'' ہے کیونکہ اس کی نظر ''مساوات شکم'' سے آگے نہیں بڑھتی ۔ مساوات محض روٹی کپڑے میں برابری کا نام نہیں ہے ۔ مادی مساوات ''جانِ پاک'' نہیں پیدا کر سکتی ۔ روحانی

صحت کے بغیر جسمانی فربہی کوئی معنی نہیں رکھتی اور اس طرح وہ صحت مند معاشرہ وجود میں نہیں آ سکتا جو انسانیت کی اصل منزل ہے۔ اگر سرمایہ داری کا افرنگی نظام نوع انسان کے لیے لعنت ہے تو روح کو مردہ کرنے میں بھی اشتراکیت کچھ پیچھے نہیں:

ہر دو جانِ نا صبور و نا شکیب
ہر دو یزداں نا شناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیان ایں دو سنگ آدم زجاج

(جاوید نامہ)

اگر سرمایہ داری نے دولت کو خدا قرار دیا ہے تو اشتراکیت بھی روٹی کو معبود قرار دیتی ہے۔ انسان ان دونوں نظامہائے معاش سے اپنی منزل مقصود کو نہیں پہنچ سکتا اور ان کے ذریعے وہ مثالی معاشرہ وجود میں نہیں جس کا انسان منتظر ہے۔ علامہ کی ایک چھوٹی سی نظم اشتراکیت کے عنوان سے ملاحظہ ہو:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جسے رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

(ضربِ کلیم)

سرمایہ‌داری کے نقصانات بیان کرتے ہوئے اشتراکی روس کی تعریف کرتے ہیں۔ اس لیے کہ انسان کے وہ پیدائشی حقوق جو سرمایہ داروں نے غصب کر رکھے تھے روسی انقلاب کے زور پر واضح ہو کر سامنے آ گئے۔ غریبوں کو اپنے حق کا احساس ہو گیا۔ اس حد تک تو اشتراکیت قابلِ داد ہے لیکن انسانی دکھوں کا مداوا تو اس کے پاس بھی نہیں۔ یہ علاج تو قرآنی الفاظ ''قل العفو'' میں پوشیدہ ہے۔ لوگ اپنے حقوق سے آشنا ہو کر اب ''قل العفو'' پر عمل پیرا ہوں گے تو سارے معاشی مسائل حل ہو جائیں گے۔

''قل العفو'' اس قرآنی آیت کی طرف اشارہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے رسولِ پاک کو مخاطب کر کے فرمایا کہ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ وہ خدا کی راہ میں کیا کچھ خرچ کریں۔ آپ ان سے کہہ دیجیے کہ تمہاری ضرورتوں سے جو کچھ زائد ہو خدا کی راہ میں خرچ کر دو۔ اسی اصول کے مطابق حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنا سارا مال خدا کے نام پر دے دیا اور اسی اصول کے مطابق حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے اپنا نصف مال خدا کی راہ میں صرف کیا۔ اس اصول کے مطابق جو معاشرہ وجود میں آیا وہ ایسا مثالی تھا کہ لوگ زکوٰۃ لیے پھرتے تھے اور کوئی حاجت مند نہ ملتا تھا جسے دے سکیں۔ وہ مثالی معاشرہ — جس کی وسیع و عریض سرحدوں میں دجلہ کے کنارے کوئی کتا بھی بھوک سے نہ مرتا تھا، انسانوں کا تو کیا ذکر۔

علامہ کا یہ خدشہ کہ محض ''مساواتِ شکم'' کی بنیاد پر استوار ہونے والا معاشرہ انسانی دکھوں کا مداوا نہیں ہو سکتا تاریخ نے صحیح ثابت کر دکھایا۔ آج اشتراکی روس کی عمر پچاس سال ہو چکی ہے۔ اس نصف صدی میں اشتراکیوں نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں ہوشربا ترقی کی ہے لیکن وہ غیر طبقاتی معاشرہ وجود میں نہ آسکا جو مارکس کا آئیڈیل تھا۔ وہاں کے عوام زندگی کی ضروریات سے کفایت کے نام پر محروم رکھے جاتے ہیں لیکن ان کے گاڑھے پسینے کی کمائی سے ایٹم بم اور بین البراعظمی راکٹ تیار کیے جاتے ہیں۔ وہ اشتراکی روس جو سامراجیت

بندۂ مومن امیں حق مالک است
غیر حق ہر شے کہ بینی ہالک است
رایت حق از ملوک آمد نگوں
قریہ ہا از دخل شان خوار و زبوں
نقش قرآں تا دریں عالم نشست
نقش ہائے کاہن و پا پا شکست
اندر و تقدیر ہائے غرب و شرق
سرعت اندیشہ پیدا کن چو برق
با مسلماں گفت جاں بر کف بنہ
ہرچہ از حاجت فزوں داری بدہ (جاوید نامہ)

ان اشعار میں حضرت علامہ نے قرآن کے تصورِ معاش کے بہت سے اجزا بیان کر دیے ہیں۔ قرآن سرمایہ داروں کا دشمنِ جانی ہے، مظلوں اور بے کسوں کی حمایت کرتا ہے، سرمایہ جمع کرنے والوں کو ناپسندیدگی کی نگاہوں سے دیکھتا ہے، سودی کاروبار کو فتنہ شمار کرتا ہے اور اس کی جگہ قرض حسنہ کا نظام لانا چاہتا ہے۔ زمین کو خدا کی ملکیت اور انسان کے ہاتھوں میں امانت جانتا ہے۔ زمین کی ملکیت کے انسانی دعووں کو انسان کی ہلاکت قرار دیتا ہے، ملوکیت اور مطلق العنان شخصی لوٹ مار کی حکومت کے تصور سے بیگانہ ہے، چودھراہٹ کا قائل نہیں، چاہے وہ مذہب کے میدان ہی میں کیوں نہ ہو۔ اس کی تعلیم دنیا کے لیے آخری امید کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اس کا فرمان ہے کہ تمہاری ضرورت سے زائد جو کچھ تمہارے پاس ہو حاجتمندوں کو دے دو۔

قرآن کا یہ نظامِ معاش نہ لوٹ کھسوٹ پر مبنی ہے اور نہ خوف و ہراس پر، اس کی بنیاد خوشنودیٔ الٰہی ہے، اور جب خدا کی رضا کے لیے کوئی کام کیا جائے تو اس سے سکونِ قلب اور اطمینانِ کلی حاصل ہوتا ہے۔ سو یہی نظام انسان کے جسم و جان دونوں کی بیک وقت حفاظت کرتا اور پرورش کا ضامن ہے اور یہی انسانیت کا مقصود قرار دیا

جا سکتا ہے۔ حضرت علامہ اسی کی حمایت کرتے ہیں۔ انہوں نے ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو اپنے ایک خط میں خواجہ غلام السیدین کو تحریر کیا:

"سوشلزم کے پیروکار ہر جگہ مذہب اور روحانیت کی مخالفت کرتے ہیں، وہ مذہب کو ایک قسم کی افیون شمار کرتے ہیں۔ سب سے پہلے کارل مارکس نے اس لفظ کو مذہب کے لیے استعمال کیا۔ میں مسلمان ہوں اور انشاءاللہ مسلمان ہی مروں گا۔ میرے خیال میں تاریخ کی مادی توجیہہ کلی طور پر غلط ہے۔"

ان الفاظ سے اشتراکیت کی نفی تو ہو جاتی ہے لیکن علامہ کے تصورِ معاش کا مثبت پہلو واضح نہیں ہوتا۔ علامہ نے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو قائداعظم کو اپنے ایک خط میں واضح طور پر لکھا:

"روٹی کا مسئلہ روز بروز نازک ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمان محسوس کر رہے ہیں کہ گزشتہ دو سال سو سے برابر تنزل کی طرف جا رہے ہیں — عام خیال یہ ہے کہ اس غربت کی وجہ ہندو کی ساہوکاری اور سرمایہ داری ہے۔ جواہر لال نہرو کی بے دین اشتراکیت مسلمانوں میں کوئی اثر پیدا نہ کر سکے گی۔ لہذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا علاج کیا ہے؟—

خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے نفاذ میں اس کا حل موجود ہے۔ اور موجودہ نظریات کی روشنی میں اس میں مزید ترقی کا امکان ہے۔ اسلامی قانون کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لیے کم از کم حقِ معاش محفوظ ہو جاتا ہے۔ لیکن شریعتِ اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک میں ناممکن ہے۔"

(اقبال کے خطوط قائداعظم کے نام۔ مترجمہ جہانگیر عالم)

ان معروضات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معاشی مسئلہ کے حل کے سلسلہ میں حضرت علامہ کسی ''ازم'' کے قائل نہیں تھے۔ ان کے خیال میں اسلام کا اپنا ایک نظامِ معاش ہے جو اپنے فوائد اور سہولتوں کی وجہ سے بنی نوعِ انسان کے لیے اور خصوصاً مسلمانوں کے لیے بہترین نظام ہے - اسی نظام میں موجودہ دنیا کے پیچیدہ معاشی مسائل کا حل موجود ہے - لیکن لوگوں کو اچھی خاصی تعداد حضرت علامہ کو بالشویک خیالات کا موید، سوشلسٹ اور کیمونسٹ اور خدا جانے کیا کیا سمجھتی ہے - اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ علامہ کا معاشی تصور ان کی کسی ایک کتاب میں یکجا بیان نہیں ہوا - علامہ کے معاشی تصورات تیس سال کی مدت میں وقتاً فوقتاً بیان ہوتے رہے ہیں - ان کے اجزا علامہ کی کم و بیش تمام اردو اور فارسی تصانیف میں بکھرے پڑے ہیں - اردو اور فارسی اشعار میں بیان ہونے والے تصورات نثری تحریر میں بیان ہونے والی باتوں کی طرح غیر مبہم اور دو ٹوک بھی نہیں ہیں کیونکہ شاعری کے لوازم کی پابندی بھی کرنی ہوتی ہے - عام لوگوں کے لیے ان اشعار میں معنی کی تہ تک پہنچنا کوئی آسان کام نہیں - اب اگر کوئی علامہ کی تمام تصانیف کا مطالعہ کرے اور ان کے معاشی تصورات کے مطالعہ میں ایک خاص ترتیب بھی پیدا کرے تو صحیح صورت حال سامنے آتی ہے - ہوتا یوں ہے کہ لوگ کارل مارکس پر لکھی ہوئی ایک آدھ نظم پڑھ لیتے ہیں یا سرمایہ‌داری کے خلاف ان کی نظم کا کوئی حصہ پیش نظر رکھتے ہیں اور علامہ کے سوشلسٹ ہونے کا یقین کر لیتے ہیں - ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ لوگوں نے علامہ کے اشعار سیاق و سباق سے الگ کر کے اپنے نظریات پر چسپاں کر لیے اور آخر میں علامہ کے سوشلسٹ ہونے کا فیصلہ کر دیا - اس انداز پر لکھی ہوئی کتابیں بھی مل جاتی ہیں - یہ صورتِ حال کوئی آج کل ہی کی پیداوار نہیں - علامہ کی زندگی میں بھی لوگ اس غلط فہمی کا شکار رہے ہیں - ان لوگوں کی غلط فہمی دور کرنے کے لیے اور اپنی اپوزیشن واضح کرنے کے لیے حضرت علامہ نے اخبار ''زمیندار'' لاہور میں ۲۴ جون ۱۹۲۳ء کو اپنا ایک خط شائع کرایا - اس خط میں حضرت علامہ نے اپنے خیالات

کا اظہار ایسے دو ٹوک الفاظ میں کر دیا ہے کہ اس کے بعد مزید کسی بحث یا ظن و قیاس کی گنجائش کی باقی نہیں رہتی - خط کی عبارت یہ ہے :

"مکرم بندہ ایڈیٹر صاحب زمیندار - السلام علیکم میں نے بھی ایک اور دوست سے سنا ہے کہ کسی صاحب نے آپ کے اخبار میں (میں نے اخبار ابھی تک نہیں دیکھا) میری طرف بالشویک خیالات منسوب کیے ہیں - چونکہ بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے اس واسطے اس تحریر کی تردید میرا فرض ہے -

میں مسلمان ہوں - میرا عقیدہ ہے اور یہ عقیدہ دلائل و براہین پر مبنی ہے کہ انسانی جماعتوں کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآن نے تجویز کیا ہے - اس میں شک نہیں کہ سرمایہ‌داری کی قوت جب حدِ اعتدال سے تجاوز کر جائے تو دنیا کے لیے ایک قسم کی لعنت ہے لیکن دنیا کو اس کے مضر اثرات سے نجات دلانے کا طریق یہ نہیں کہ معاشی نظام سے اس قوت کو خارج کر دیا جائے جیسا کہ بالشویک تجویز کرتے ہیں - قرآن کریم نے اس قوت کو مناسب حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون میراث اور زکواۃ وغیرہ کا نظام تجویز کیا ہے اور فطرتِ انسانی کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہی طریق قابلِ عمل بھی ہے - روسی بالشوزم یورپ کی نا عاقبت اندیش اور خودغرض سرمایہ داری کے خلاف ایک زبردست ردِعمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ‌داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط اور تفریط کا نتیجہ ہیں - اعتدال کی راہ وہی ہے جو قرآن نے ہم کو دی ہے اور جس کا میں نے اوپر اشارتاً ذکر کیا ہے - شریعتِ حقہ اسلامیہ کا مقصود یہ ہے کہ سرمایہ داری کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت کو مغلوب نہ کر سکے - اس مدعا کے حصول کے لیے میرے عقیدے کی رو سے وہی راہ آسان اور قابل عمل ہے جس کا انکشاف شارع علیہ‌السلام نے کیا ہے - اسلام سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے خارج نہیں کرتا

بلکہ فطرتِ انسانی پر ایک عمیق نظر ڈالتے ہوئے اسے قائم رکھا ہے اور ہمارے لیے ایک ایسا نظام تجویز کیا ہے جس پر عمل پیرا ہونے سے یہ قوت کبھی اپنی مناسب حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ مجھے افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اقتصادی پہلو کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ ان کو معلوم ہوتا اس خاص اعتبار سے اسلام کتنی بڑی نعمت ہے۔ میرا عقیدہ ہے فاصبحتم بنعمۃ اخوانا میں اسی نعمت کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ کسی قوم کے افراد صحیح معنوں میں ایک دوسرے کے بھائی نہیں بن سکتے جب تک وہ ایک دوسرے کے ساتھ مساوات نہ رکھتے ہوں اور اس مساوات کا حصول بغیر ایک ایسے سوشل نظام کے ممکن نہیں جس کا مقصد سرمایہ کی قوت کر مناسب حدود کے اندر رکھ مذکورہ بالا مساوات کی تخلیق و تولید ہو اور مجھے یقین ہے کہ خود روسی قوم بھی اپنے موجودہ نظام کے نقائص تجربے سے معلوم کر کے کسی ایسے نظام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہو جائے گی جس کے اصول اساسی یا تو خالص اسلامی ہوں گے یا ان سے ملتے جلتے ہوں گے۔ موجودہ صورت میں روسیوں کا اقتصادی نصب العین خواہ کیسا ہی محمود کیوں نہ ہو ان کے طریقِ عمل سے کسی مسلمان کو ہمدردی نہیں ہو سکتی۔ ہندوستان اور دیگر ممالک کے مسلمان جو یورپ کی پولیٹیکل اکانومی پڑھ کر مغربی خیالات سے فوراً متاثر ہو جاتے ہیں، ان کے لیے لازم ہے کہ اس زمانے میں قرآنِ کریم کی اقتصادی تعلیم پر نظر غائر ڈالیں۔ مجھے یقین ہے کہ وہ اپنی تمام مشکلات کا حل اس کتاب میں پائیں گے۔ لاہور کی لیبر یونین کے مسلمان ممبر بالخصوص اس طرف توجہ کریں۔ مجھے ان کے اغراض و مقاصد کے ساتھ دلی ہمدردی ہے۔ مگر مجھے امید ہے کہ وہ کوئی ایسا طریق عمل یا نصب العین اختیار نہ کریں گے جو قرآنی تعلیم کے منافی ہو۔"

(بحوالہ حکمت اقبال از ڈاکٹر رفیع الدین صفحہ ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷)

محمد یوسف خان

اقبال اور ہماری نشاۃالثانیہ کی تہذیبی روایات

اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ اقبال کے متعلق آپ کا واضح ترین اور جامع ترین تصور کیا ہے ، تو تھوڑی دیر کے لیے آپ اقبال کی شاعری، ان کی ہمہ گیر شخصیت اور ان کے افکار و خیالات کی پنہائیوں میں کھو جائیں گے اور کوئی جواب نہیں بن پڑے گا . ان کے متعلق مختلف تصورات آپ کے ذہن میں ابھریں گے - شاعر ، فلسفی شاعر ، شاعر مشرق ، حکیم الامت وغیرہ وغیرہ لیکن ان میں سے کوئی تصور اتنا جامع و مانع ، اتنا واضح و لائح نہیں ہے جسے آپ ذہنی طمانیت کے ساتھ اقبال ہمہ گیر اقبال کی توضیح کے لیے پیش کر سکیں - حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا کلام اور ان کی شخصیت اتنی پہلودار ہے کہ ہمارے نزدیک سب سے آسان بات یہی ہوتی ہے کہ کسی ایک پہلو کو لے کر اسے ان کے تمام کلام و پیام پر محیط کر دیا جائے لیکن اگر ذرا نظر تعمق سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ لیبل اکثروبیشتر ناکافی اور ناتسلی بخش ثابت ہوتے ہیں اور ان پر "نیمے خفی نیمے جلی" والی بات صادق آتی ہے یعنی ان سے اگر ایک حصہ روشنی میں آتا ہے تو بہت کچھ پردہ خفا میں رہ جاتا ہے - ہاں اگر آپ یہ کہیں کہ اقبال ہماری نشاۃالثانیہ ہماری حیات نو کی تہذیبی روایت کی سب سے اہم قوت ہیں تو بیک وقت یہ تصور اطمینان بخش بھی معلوم ہوتا ہے اور جامع بھی - اس سے ہمارے ذہن میں اقبال کی وہ تصویر سامنے آجاتی ہے جس میں ان کے کلام اور پیام ، اشعار اور افکار کے تمام عناصر ہم آہنگ ہوکر جلوہ گر نظر آتے ہیں - اقبال کے اس

تصور کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم برصغیر پاک و ہند کے نشاۃالثانیہ پر ایک نظر ڈال لیں ۔

اس برصغیر میں اسلامی نشاۃالثانیہ سے میری مراد اس عظیم ذہنی اور روحانی بیداری سے ہے جس کے ہلکورے انیسویں صدی کے اوائل سے اٹھنے لگے تھے ۔ یوں تو ہمارا ذہنی اور روحانی انحطاط سترھویں صدی ہی میں شروع ہو چکا تھا اور انتشار و اختلال ، باہمی نفاق و تنفر ، انجماد و انقباض کے وہ سارے آثار و نقوش ذہنی سطح پر موجود تھے جنھوں نے اٹھارویں صدی میں اُمڈ کر تمام اسلامی زندگی اور روح کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا لیکن سترھویں صدی میں اورنگ زیب عالمگیر کی طاقتور شخصیت نے ان عناصر کو ابھرنے نہ دیا ۔ عالمگیر کے بعد اسلامی بساطِ سیاست و تمدن ان تمام ذہنی اور روحانی ذمائم و مخائف کا آماجگاہ بن گئی جنہوں نے پورے ڈیڑھ سو سال تک اپنی رستخیز سے ہمارے معاشرہ کو تباہ کیا ۔ اس تمام عرصہ میں ہمارا ذہنی اور روحانی انحطاط اپنی انتہا پر پہنچ گیا تھا ۔ اسلامیانِ ہند میں نہ کوئی مرکزیت کا احساس تھا اور نہ ہی کسی کو سیاسی و علمی اور ذہنی و روحانی شیرازہ بندی کا خیال تھا۔ زندگی کے بلند تر مفاہیم و معانی کی طرف کسی کی توجہ نہ تھی ہماری ساری تگ و دو ہماری تمام رم و پو کا محور ذاتی مطلب پرستی اور باہمی افتراق انگیزی تھی ۔ اس ظلمت محیط میں اگر کہیں کوئی شعاعِ امید نمودار بھی ہوئی—دکن میں سلطان ٹیپو اور شمال میں سید احمد بریلوی کی شکل میں—تو ہماری روحانی غلاظت نے ان کو بھی دبا دیا ۔ ہمارا طبقۂ امرا جو مشتمل تھا نوابوں ، تعلق‌داروں پر ، عیش‌کوشی اور عشرت پرستی کا شکار تھا ۔ طبقۂ متوسط جس میں علماء و فضلاء اور حکماء و شعراء شامل تھے ۔ مذہبی فرقہ بندی، امراء کی خوشامد و مصاحبت اور رکاکت و لواطت میں گرفتار تھا ۔ رہ گئے اہلِ حرفہ اور عوام تو ان کا ایک انبوہ تھا گلۂ میش کی طرح جو تمام فکر و نظر سے عاری ، اپنی انفرادی زندگی کی جزئیات اور روزانہ کی ضروریات میں اُلجھا ہوا، اوہام و اہمال میں گرفتار ، قبر پرستی اور پیر پرستی کے نیچے دبا ہوا ، انھیں امراء اور علماء کا کلمہ گو تھا جو خود گم کردہ راہ تھے ۔ شاعری چونکہ

ایک حد تک آئینہ وقت بھی ہوتی ہے ، اس لیے اس زمانے کے شعر و ادب میں یہ ہمہ گیر انحطاط کہیں کہیں جھلکتا نظر آتا ہے ، بالخصوص میر کے ''پستش بغایت پست'' میں سودا کی ہجویات میں جس میں وہ کہیں میر پر اور کہیں دوسرے ہمعصر شعراء و علماء ، مثلاً ندرت کشمیری ، میر ضاحک ، حکیم غوث وغیرہ کو ''خر'' اور ''رحم مادر سے'' الٹا نکلا ہوا'' ۔ کہا اور کہیں بیٹے کی زبان سے باپ کو بھڑوا'' کہلوایا اور باپ کی زبان سے بیٹے کو تلقین کرائی کہ اگر وہ روپیہ پیسہ حاصل کرنا چاہے تو کسی فاسق رئیس یا پہلوان کا معشوق بن جائے ، اپنی چھاتی اور پیٹ کی صباحت و ملاحت دکھا کر اسے پھانس لے اور پھر عیش کرے ۔ اسی طرح انشاء کی 'دریائے لطافت' میں اور ان کی شاعری میں، مسکین، رنگین، جعفر زٹلی ، امانت ، چرکین اور جان صاحب وغیرہ کی ریختی ، واسوخت ہزل گوئی اور سبھاؤں میں تمسخر ، پھکڑ پن ، فحش نگاری اور شہد پن کا ایک سیلاب ملتا ہے ۔ یہ ابتذال اور کاکت بیانی یہاں تک مقبول ہوئی کہ شاہ مبارک آبرو اور مرزا مظہر جان جاناں جیسے صوفی منش بزرگوں نے بھی اشعار میں ایک دوسرے کو گالیاں دیں اور ایک دوسرے کو ''پشم'' اور اس سے قبیح تر الفاظ میں کھلے بندوں مخاطب کیا ۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کے نصف اول میں سیاسی ادبار کے ساتھ ، ہمارے اخلاق ، معاشرتی اور ذہنی و روحانی انحطاط کی بھی انتہا ہو چکی تھی ۔ لیکن انگریزوں کا اقبال اور اقتدار جس طرح ہمارے ادبار اور انتشار کا پیام لایا اسی طرح انگریزی علوم اور امثال نے ہمیں ایک شعاعِ امید بھی دی جو سب سے پہلے اسلامیانِ پاک و ہند میں سرسید کے ذہن میں پیدا ہوئی ۔ اس شعاعِ امید نے ، سرسید کے اسلامی کردار ، ان کی راست بازی ، حق گوئی ، امانت ، دیانت ، بے نفسی اور بے غرضی سے مل کر پہلے ان کے ذہن اور روح کی گہرائیوں میں چراغاں کیا اور انھیں اس بات اس مشن پر مائل کیا کہ نئے نظام میں کس طرح اسلامی تہذیب کی اصلیت کو برقرار رکھتے ہوئے مغربی دانش و بینش سے کسبِ نور کیا جائے اور کس طرح ہمہ جہتی انحطاط میں گرفتار قوم کو اخلاق و کردار ، علم و فن اور عزت و وقار کی بلندیوں

تک پہنچایا جائے۔ سرسید کی نظر اور سوزِ دل نے انیسویں صدی کے نصف آخر میں دوسرے اسلامی ذہنوں کو بھی متاثر کیا اور تمام مخالفتوں اور محاربہ‌آرائیوں کے باوجود اصحاب علم و فکر کا ایک ایسا گروہ پیدا کر دیا ـــ مولانا حالیؔ، مولانا شبلی، مولوی نذیر احمد، مولوی ذکاءاللہ، مولوی چراغ علی وغیرہ ـــ جس نے سرسید کے خلوص نیت اور درد ملی سے متاثر ہو کر علی گڑھ تحریک کے قیام میں ان کا ہاتھ بٹایا تا آنکہ سرسید کی شخصیت، تہذیب‌الاخلاق کے مضامین اور علی گڑھ تحریک کے ہمنواؤں اور ہمدردوں کی متحدہ کوششوں سے ہمارے اخلاق، ذہنی اور روحانی انحطاط و انجماد کی ظلمتیں چھٹنے لگیں۔ اس تحریک نے ہماری نشاۃالثانیہ کی بنا ڈالی اور اس کے ابعاد اور پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ ہماری ذہنی اور روحانی بیداری کی وہ عظیم رو تموج میں آئی جس نے برصغیر کے مسلمانوں کی سیاست و معیشت، تمدن و معاشرت، شعر و ادب، فلسفہ و حکمت، اخلاق وکردار، علم و فکر، غرض ہر چیز پر انمٹ نقوش چھوڑے۔ اقبال بھی اس روایت سے وابستہ ہیں اور ان کے ہاں اس کی ایک زیادہ حسین، زیادہ صحیح اور زیادہ گہری شکل نظر آتی ہے۔

سرسید اور حالی کے متعلق بعض لوگوں کا کہنا ہے ـــ مثلاً مجنوں گورکھپوری اور ممتاز حسین کا ـــ کہ انھوں نے زمانے کے ساتھ گھاٹے پر صلح کر لی اور یہ کہ انھوں نے ''زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ بساز'' کے اخلاق کلیے کے عواقب اور نتائج پر غور نہیں کیا۔ یہ بات صرف ایک حدتک صحیح ہے اور بڑی حد تک غلط ہے۔ سرسید اور حالی دونوں کو مغرب سے کسبِ فیض کی مشکلات کا علم تھا۔ حالی نے یہ ضرور کہا:

چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی
تعلیم گر نہیں ہے زمانہ کے حسب حال
کیا ہو امید اس سے حصولِ زرومنال

ور یہ‌کہ ساتھ ہی انھیں اس بات کا ڈر تھاکہ کہیں ایسا نہ ہوکہ لوگ ان کے مقاصدو مساعی کا غلط مطلب سمجھ لیں اور اس قسم کی کورانہ مغرب

پرستی اور بے روح نقالی میں مبتلا ہو جائیں جسے اکبر الہ آبادی نے بلا امتیاز حسن و قبح ، اپنے تیر و نشتر کا ہدف بنایا ہے ۔ حالی کی "حیات جاوید" کے مطالعہ سے خود ان کی اور سرسید کی اس ضمن میں ادھیڑ بن روشنی میں آ جاتی ہے ۔ انھوں نے علی گڑھ میں اسلامی روح پھونکنے کی جوسعی بلیغ کی (تاکہ اس کے فارغ التحصیل اپنی اصلیت، اپنا تہذیبی ورثہ ، اپنا اسلامی کردار قائم رکھتے ہوئے مغرب کے علم و حکمت کے بہترین عناصرکو اپنے دل و دماغ میں جذب کریں) وہ سرسید کے مضامین و خطبات کے علاوہ نصابی کمیٹی کی رپورٹوں سے بھی واضح ہوتی ہے لیکن اگر انگریزی تعلیم کا اس برصغیر میں ایسا اثر نہیں ہوا تو اس کی ذمہ داری سرسید یا حالی پر نہیں آتی بلکہ دوسرے بہت سے عناصر اور عوامل اس کے ذمہ دار ہیں اور اس کی ذمہ داری اس بنیادی حقیقت پر ہے کہ ہم غلام تھے اور غلامی ایک ایسی لعنت ہے کہ یہ تمام اعلیٰ خیالات اور ارفع مقاصد کو اپنے سفلانہ اور سفیہانہ رنگ میں رنگ دیتی ہے ۔ اس لیے ہومر نے کہا تھا کہ :

"The day of slavery takes half our manly worth away"

" غلامی ہمارے مردانہ اوصاف کے نصف حصہ کا قلع قمع کر ڈالتی ہے ۔" یا اقبال نے کہا :

تھا جو نا خوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اس کے ساتھ سرسید کے زمانہ میں ایک بات اور تھی ۔ اس وقت ہم نئے مغربی علوم و فنون اور مغربی تہذیب و تمدن کے مظاہر سے آشنا ہوئے تھے جن کی آب و تاب نے ہماری نگاہوں کے ساتھ ہماری بصیرت کو بھی خیرہ کر دیا تھا ، جس کے باعث ہم مغرب کی کمزوریوں اور خرابیوں کو نہیں دیکھ سکے اور دیکھ بھی کس طرح سکتے تھے ؟ اس وقت نہ یہ کہ ہمیں اپنی پستی اور بے بضاعتی کا شدید احساس تھا بلکہ تہذیب مغربی سے ہماری واقفیت بڑی قلیل المیعاد اور سطحی تھی اور ہم اس کے بطون قلب میں چھپے ہوئے تضاد و تناقض سے قطعاً نابلد تھے ۔ سامنے کی

چیز تو فوراً نظر آتی ہے لیکن اندرونی بفاسد و ذمائم کو سمجھنے کے لیے ایک طویل عرصہ درکار ہوتا ہے - یہی وجہ تھی کہ جب سرسید نے بڑی کد و کاوش کے بعد ''آئین اکبری'' کی تصحیح کی اور اس پر غالب سے تقریظ لکھنے کی درخواست کی تو انھوں نے سرسید کی اس کوشش کو محض ''مردہ پروردن'' سے تعبیر کیا اور بجائے تعریف کے اس کی تنقیص کی اور ''آئین اکبری'' کو تقویم پارینہ قرار دیا اور اس کے مقابلے میں انگریزی آئین و ایجادات کا ذکر کیا اور سرسید کو تلقین کی کہ وہ اس خرمن کی خوشہ چینی کریں - غالب کی حقیقت بینی اور واقعیت پسندی درست لیکن سرسید کی یہ کوشش بھی اپنی جگہ پر نہایت قابلِ قدر اور مستحسن تھی - ان کا کبھی یہ مقصد نہیں تھا کہ اپنے تہذیبی ورثے کو ''ایں دفتر پارینہ غرق مے ناب اولٰی'' کہہ کر یکسر مغرب پرستی اختیار کر لی جائے- انھیں اپنے قومی آثار و مظاہر اور تہذیب کی شیرازہ بندی بھی کرنی تھی اور مغربی علوم و افکار سے کسبِ ضیاء بھی کرنا تھا - آثارالصناوید کی یہ تحریر اور ''آئین اکبری'' کی تصحیح اسی خیال کی غمازی کرتی ہے - آخر عمر میں بھی سرسید کو اس بات کا احساس تھا اور اسی اساس کے تحت انھوں نے ''خطبات احمدیہ'' کی ترتیب و تدوین کی اور قرآن پاک کی تفسیر و تشریح کی - ۱۸۰۶ء میں انھوں نے علی گڑھ کالج کے طلبا سے خطاب کرتے ہوئے صاف صاف کہہ دیا تھا :

''یاد رکھو سب سے سچا کلمہ لا الہ اللہ محمد الرسول اللہ ہے - اسی پر یقیں کرنے سے ہماری قوم ہماری قوم ہے - اگر تم نے سب کچھ کیا اور اس پر یقین نہ کیا تو ہماری قوم نہ رہے- پھر اگر تم آسمان کے تارے ہو گئے تو کیا ؟ پس امید یہ ہے کہ اگر تم ان دونوں باتوں یعنی علم اور اسلام کے نمونے ہو گئے جبھی ہماری قوم کی عزت ہو گی -''

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید ہماری اسلامی تہذیب کے بہترین ذخیرہ سے انقطاع کے حق میں نہ تھے بلکہ ان کے نزدیک مسلمانوں کی علمی اور عملی ترقی اور مغرب سے کسبِ فیض میں ان کی ساری کامیابی بے معنی تھی اگر انھوں نے اسلام کا سر رشتہ ہی ہاتھ سے کھو دیا - اس ضمن

سرسید اپنے مشہور نکتہ چین اکبر الہ آبادی سے پوری طرح متفق تھے اور اکبر کے اس شعر پر صاد کرتے تھے :

قابلیت تو بہت بڑھ گئی ماشاللہ
مگر افسوس یہی ہے کہ مسلماں نہ رہے

اس بحث سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ ہمارے ملی احیاء اور نشاۃالثانیہ (جس کے بانی مبانی سرسید احمد خاں تھے) کا مقصد مسلمانوں کی ہمہ جہتی بیداری سے عبارت تھا تاکہ اس برصغیر کے مسلمان بطور مسلمان کے اپنی ملی اصلیت ، اپنے اسلامی کردار ، اپنی عظیم تہذیب کے پورے احساس کے ساتھ زمانے کے نئے تقاضے ، نئی ضروریات ، نئے مصالح اور نئے علوم و فنون سے عہدہ برآ ہوں تاکہ ان کا ماضی ان کے لیے محض فرسودہ دفاتر کا مجموعہ نہ رہے ، ان کا کردار گرمی روح سے محروم نہ رہے ، ان کا ذہن انحطاط وانجماد کا مرقد بن کر نہ رہ جائے اور ان کی زندگی بے ضمیری اور بے حسی کی نذر نہ ہو جائے بلکہ ایک طرف ان کی زندگی اسلام کے کبھی خشک نہ ہونے والے چشمہ سے مستفیض ہوتی رہے اور دوسری طرف مغربی علم و ہنر سے نئی توانائی اور نئے معانی حاصل کرے یہ تھے وہ مقاصد جو ہماری نشاۃالثانیہ میں سنگ بنیاد کی حیثیت سے کارفرما تھے اور جن کی ذہنی اور روحانی تکمیل ، بہ الفاظ دیگر جن کی فلسفیانہ صورت گری اقبال نے کی اور جنھیں مادی شکل میں قابلِ حصول قائداعظم نے بنایا ۔

اقبال جیسا کہ میں نے شروع میں کہا ، ہماری نشاۃالثانیہ ، ہماری ذہنی اور روحانی بیداری کے سب سے بڑے معمار اور سب سے زیادہ قابلِ قدر نقیب تھے ۔ سرسید اور ان کے رفقاء کار نے جن مقاصد کی داغ بیل ڈالی تھی انھیں آگے بڑھانے اور پروان چڑھانے میں اقبال نے اپنے دل و دماغ کی بہترین قوتوں کو مصروف کر دیا ۔ اقبال اس کام کے لیے اتنے موزوں تھے گویا قدرت نے انھیں اسی مقصد کے لیے پیدا کیا

تھا اور اس کی انجام دہی کے لیے انھیں ان تمام صلاحیتوں سے نوازا تھا جن کے بغیر اس کی تکمیل ناممکن تھی ۔ اردو ، فارسی اور عربی سے ان کی گہری واقفیت ، اسلامی تاریخ و تہذیب پر پورا عبور ، مغربی ادب و فلسفہ اور تہذیب و تمدن پر گہری نظر ، ان سب پر طرہ یہ کہ ان کا شاعری کا جوہر خداداد اور ملت اسلامیہ کے لیے بے پناہ درد و سوز سے مملو دل—قدرت کی انھیں فیاضیوں کا کرشمہ تھا کہ ان کے اعماقِ روح سے جو آواز نکلی وہ اتنی موزوں ، مؤثر ، خوبصورت ، بامعنی اور سحر آگیں تھی کہ جس شخص نے سنا اس پر ایمان لے آیا اور یہی بات اس برصغیر کے طول و عرض میں مسلمانوں کی ذہنی اور روحانی بیداری کا باعث ہوئی— وہ بیداری جس نے بالآخر قائداعظم کی سیاسی رہنمائی کے تحت منظم ہو کر مسلمانوں کے لیے ایک آزاد مملکت حاصل کر لی ۔

میں یہاں پر اقبال کی فنی عظمت اور ان کے کلام کی فنی خوبیوں اور خامیوں سے بحث نہ کروں گا اور نہ ہی میں ان کو محض ایک شاعر کے دیکھنا چاہتا ہوں ۔ میں انھیں اس روایت کی روشنی میں لانا چاہتا ہوں جو اقبال کی مجموعی حیثیت سے ترجمانی کرتی ہے اور جس میں ان کی تمام ذہنی اور روحانی ، خلاقانہ اور ناقدانہ صلاحیتیں بروئے کار آئیں ۔ اقبال نے ہماری احیاء ملی کی روایت میں کام کرتے ہوئے ہمارے نظریۂ شاعری ، نظریۂ زندگی ، فلسفہ ، تصور مذہب ، تصور سیاست ، قوم و وطن وغیرہ کو یکسر منقلب کر دیا اور انہیں نئے معانی نئی زندگی اور نئے مقاصد عطا کیے ۔

سب سے پہلے اقبال کے نظریہ شاعری کو لیجیے ۔ ہمارے دورِ انحطاط میں شعر و فن کے متعلق جو خیال عام تھا اُس کی ترجمانی آتش کے ان دو شعروں سے بخوبی ہو جاتی ہے ۔ شاعر کے متعلق اُنھوں نے کہا :

آتش برا نہ مانیو حق حق جو پوچھیو
شاعر ہیں ہم ، دروغ ہمارا کلام ہے

اور فن شعر کے متعلق ان کی انتہائی پرواز یہ تھی :

بندشِ الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں
شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا

غالب کو جو ہمارے عہد قدیم اور عہد جدید کے سنگم پر کھڑے تھے ، نئی زندگی اور شعر کے نئے تقاضوں کا احساس ہو گیا تھا ۔ انھیں ''اندیشہ ہائے دراز'' کی فکر دامنگیر تھی ، جبکہ ان کے ہم عصروں کو صرف آرائشِ خم کاکل سے کام تھا :

تو اور آرائشِ خم کاکل میں اور اندیشہ ہائے دور دراز

اور ان کا شعر :

آتے ہیں غیب سے یہ مضامین خیال میں
غالب صریرِ خامہ نوائے سروش ہے

اس حقیقت کا غماز ہے کہ انھیں شعر کے بلند تر معانی کا علم تھا لیکن انھوں نے کسی بھرپور تحریک کو جنم نہیں دیا ۔ سرسید اور حالی نے اس میدان میں بھی ہمیں نیا راستہ دکھایا اور اقبال اس راستہ پر چل کر اس کے تمام امکانات و حدود پر محیط ہوگئے ۔ وہ جانتے تھے اور انھوں نے اپنے اس علم کو عام بھی کیا ، کہ شعر صرف چند خوبصورت الفاظ کو موزوں کر لینے یا نزاکتِ معنی پیدا کر لینے کا نام نہیں اور نہ ہی شاعر دروغ گو ہوتا ہے اور نہ ہی فقط صورت گری اس کا کام ہے ۔ انھیں شعر کے عظیم معانی و مقاصد اور شاعر کی بڑی ذمہ داریوں کا پورا احساس تھا اور وہ چاہتے تھے کہ شعر کو شاعرانہ حدود میں رکھتے ہوئے اس کو اس مہتم بالشان مقصدیت سے مملو کر دیا جائے جو تمام عظیم شعرا کا طغرائے امتیاز رہی ہے ۔ ہومر نے یونانیوں کو ان کی عظمت و شوکت اور قوت و جبروت کا احساس دلانے کے لیے یونانی ہیروؤں کو دیوتاؤں کے ساتھ پنجہ آزما کیا ، ورجل نے روم کی عظمتوں کو نمایاں کرنے کے لیے اینس (Ahes) کے کارناموں کو اپنا موضوع شعر بنایا ؛ دانتے نے دنیائے عیسائیت کے مذہبی اور اخلاق عقاید و کلیات کی روشنی میں اپنے زمانے کے حالات و شخصیتوں کا جائزہ لیا ؛ شیکسپیئر نے انگریزی نشاۃالثانیہ کی روحانی اور ذہنی بصیرتوں کو انسان کے بطون قلب میں کارفرما

دکھایا ، ورڈز ورتھ نے انسانی دماغ ، فطرت اور کائنات کے باہمی رشتوں اور باہمی تعامل کے ذریعہ تزکیہٗ روح و جذبات کو اپنی شاعری کا مقصد بنایا اور کیٹس نے کہا کہ شاعر انسانی زخم پر مرہم لگاتا ہے اور بائرن نے یونانیوں کو آزاد کرانے کے لیے اپنی شاعری کا سارا زور صرف کر دیا اور اس طرح اپنی بے مصرف زندگی کو بامعنی بنانے کی کوشش کی — یوں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مقصدیت ، ایک ارفع و اعلٰی مقصدیت ، اپنے اپنے زمانہ کو ذہنی ، روحانی اور مادی حالات و مقتضیات کے پیش نظر ، تمام بڑے شاعروں کا مابہ‌الامتیاز و افتخار رہی ہے ۔ اقبال کا طغرائے امتیاز یہ تھا کہ انھوں نے اپنے ملی مقاصد و مصالح کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا، اور حیات و کائنات کے تمام ان مسائل کی لرزش اپنے نغمات کے زیر و بم میں بھر دی جنھیں ان کے قلب و دماغ نے شدت کے ساتھ محسوس کیا ۔ اسی لیے اقبال نے پہلی بار ایک والہانہ انداز میں یہ نغمہ آلاپا کہ :

شانہٗ نظمِ حکومت چہرۂ زیبائے قوم
شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم

اور اپنی تمام شاعرانہ رنگیں نوائیوں کو ملی زندگی کی ترتیب وتہذیب اور توسیع و ترصیع کے لیے وقف کر دیا ۔ شاعری اقبال کے لیے اس تلاش زندگی کا وسیلہ بن گئی تھی - چنانچہ کہتے ہیں :

نغمہ کجا و من کجا ، ساز سخن بہانہ ایست
سوئے تتار می کشم ناقہٗ بے زمام را

''ضرب کلیم'' کے چند شعروں میں اقبال نے فنون لطیفہ کے محض فنی حسن پر ایک عظیم مقصد کی گہرائی اور گیرائی کو جس طرح ترجیح دی ہے ، اس سے ان کا نظریہٗ شعر پوری طرح بے نقاب ہو کر سامنے آ جاتا ہے :

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شئے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس ، یا دو نفس مثلِ شرر کیا
جس سے دلِ دریا میں تلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں، وہ صدف کیا ، وہ گوہر کیا

اور آخر میں اس عظیم فنی مقصدیت کا اظہار کیا جو عبارت ہے نورِ دیدۂ و دل اور فراغِ ذہن و روح سے اور جو ہر بڑے فن پارے کا طرۂ امتیاز ہوتی ہے :

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

اقبال کے نزدیک وہ فن اور وہ شاعری جو زندگی کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ نہ ہو ، جو زندگی کی حیات بخش قدروں کو آگے نہ بڑھاتی ہو ، محض بے معنی اور مہمل ہے ۔ اسی خیال کو اقبال نے ''اسرار خودی'' میں درحقیقت بہبود و اصلاح ادبیات اسلامیہ ، کے عنوان کے تحت مزید تفصیل کے ساتھ ظاہر کیا ہے اور اس قوم کے مستقبل سے مایوسی کا اظہار کیا ہے جو موت سے خوشی حاصل کرتی ہو اور جس کا شاعر ذوقِ حیات سے رو گرداں ہو اور جو نیک و بد میں تمیز نہ کرتا ہو :

وائے قومے کز اجل گیرد برات
شاعرش وا بوسد از ذوقِ حیات
خوش نماید زشت را آئینہ اش
در جگر صد نشتر از نوشینہ اش
بوسۂ او تازگی از گل برد
ذوقِ پرواز از دلِ بلبل برد
سست اعصاب تو از افیون او
زندگانی قیمت مضمون او

از نوا بر نا خدا افسون زند
کشتیش در قعرِ دریا افگند
نغمہ ہایش از دلش ورزد ثبات
مرگ را از سحر او دانی حیات
از خم و مینا و جامش الحذر
از مے آئینہ فامش الحذر

اس کے بعد آگے چل کر شعر کی اس قدر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس سے اثباتِ زندگی ہوتا ہے نہ کہ نفیٔ زندگی :

فکر صالح در ادب می بایدت — رجعتے سوئے عرب می بایدت

''فکر صالح'' اور ''رجعت سوئے عرب'' اقبال کے تمام نظریۂ شعر اور فلسفۂ ادب کا ملخص ہے ۔ اس سے اقبال کی مراد ان اخلاق اور روحانی قدروں سے ہے جن کو بانی اسلام ؐ نے اپنی سیرت ، اپنے کردار اور اپنے عمل سے نمایاں کیا اور جو کلیتہً حیات بخش اور حیات افروز ہیں ۔ بانگ درا میں ''سید کی لوح تربت'' کے تحت انھوں نے جو آخری شعر کہا ہے وہ بھی اُن کے نظریۂ شاعری سے پوری طرح ہم آہنگ ہے ۔ نشہ غفلت میں مدہوش لوگوں کو جگانا اور خرمنِ باطل کو جلانا ، یہی ان کی شاعری کا مقصد ہے :

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

بانگِ درا ہی میں ایک اور جگہ اقبال نے شاعر کے مقام اور منصب اور حیات ملی کی طرف اس کی عظیم ذمہ داریوں کو ان اشعار میں بیان کیا ہے :

شاعرِ دل نواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری

شانِ خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری
اہلِ زمین کو نسخۂ زندگی دوام ہے
خونِ جگر سے تربیت پاتی ہے جو سخن وری
گلشنِ دہر میں اگر جوئے مے سخن نہ ہو
پھول نہ ہو، کلی نہ ہو، سبزہ نہ ہو، چمن نہ ہو

اب میں اقبال کے نظریۂ زندگی کو لیتا ہوں ۔ زندگی اقبال کے نزدیک مشتِ خاک یا ایک انبار گوشت و پوست نہیں ہے اور نہ ہی گردشِ شام و سحر کے اندر محصور ہے ۔ زندگی ان کی نگاہ میں ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے ، جس کو کوئی فنا نہیں - جس کی کوئی انتہا نہیں ۔ ہندوؤں کے فلسفۂ ویدانت کے مطابق زندگی کا مقصد محض نفی وجود ہے ، فنا ہے اور ان کے نزدیک اس کا منتہائے نظر شانتی ، مکتی اور نروان حاصل کرنا ہے اور سب کا نتیجہ قطعِ حیات اور نفیٔ زندگی ہے، عیسائیت میں بھی زندگی کا مقصد زندگی کے بھرپور اظہار سے اجتناب اور گریز ہے ان کے نزدیک مثالی زندگی محض راہبانہ طرزِ زندگی ہے جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے :

مصلحت در دینِ ما جنگ و شکوہ
مصلحت در دین عیسیٰ غار و کوہ

اردو شاعری میں اقبال نے پہلی بار زندگی کے حق میں ایک بھرپور آواز بلند کی - اقبال سے قبل صرف غالب کے یہاں کہیں کہیں خفیف سے اشارے ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ غالب زندگی کو لعنت یا مصیبت اور دنیا کو فقط ماتم کدہ سمجھتے تھے ، ورنہ وہ زندگی کو ایسا بوجھ نہ سمجھتے تھے جسے سر سے اتار پھینکنے ہی میں زندگی کی عافیت ہو ، بلکہ وہ زندگی کو امنگوں اور آرزوؤں اور جذب و شوق کی دنیا تصور کرتے تھے اور زندگی کے ذوقِ نمو اور جوشِ کار سے ناواقف نہ تھے - ان کے ان اشعار سے اس ولولۂ زندگی کا اظہار ہوتا ہے :

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم
قضا بگردشِ رطلِ گراں بگردانیم
ز حیدریم من و تو ز ما عجب نبود
گر آفتاب سوئے خاوراں بگردانیم
از کہ از یک جہاں ہستی صبوحی کردہ ایم
آفتابِ صبح محشر ساغرِ سرشار ما
سحر دمیدہ و گل در دمیدن است مخسپ
جہاں جہاں گلِ نظارہ چیدن است مخسپ
اثرِ آبلہ سے جادۂ صحرائے جنوں
صورتِ رشتۂ گوہر ہے چراغاں مجھ سے

انہیں ''شانِ ماضی اور گرانمائیگی مستقبل'' کا پورا احساس تھا اور ان کا سینہ بھی زندگی کی آرزوؤں ، شورشوں اور کچھ کرنے کی خواہشوں سے معمور و ،وفور تھا اور کبھی کبھی یہ جوشِ زندگی ان پر اس درجہ مستولی ہو جاتا کہ وہ آبگینہ تک کو پگھلا کر پی جانا چاہتے تھے :

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر
بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

لیکن ان تمام باتوں کے باوجود زندگی اور زندگی کی معنویت ، مقصدیت اور ذمہ داریوں کا وہ بھرپور اظہار غالب کے ہاں نہیں ملتا جو اقبال کا طغرائے امتیاز ہے اور اگر غالب سے قطع نظر کر لیں تو ان کے پیش رو شعراء اور ان کے بعد آنے والے اکثر شعراء کے افق پر ایک دبیز ظلمت کا پردہ پڑا ہوا نظر آتا ہے ۔ ان شعراء نے گریہ و زاری ، آہ و نالہ ، ماتم و شیون ، غم انگیزی اور غم فزائی کو اپنا شیوہ بنا رکھا تھا ۔ زندگی ان کے نزدیک محض ''مایا جال'' ''چڑیا رین بسیرا''

فانی ، گزشتنی ، اعتباری اور عارضی تھی - اس لیے انھوں نے فنا پرستی ، غم پیشگی ، واماندگی اور زندگی سے بیزاری کو اپنا شعار بنا لیا - انھوں نے حیات کو شعلے ، شرارے، احباب اور نقش برآب سے تشبیہ دی۔ زندگی کو زندان ، انسان کو محبوس اور دنیا کو جہنم بنا کے رکھ دیا - وہ اہلِ فنا تھے اور انھیں ہستی کے نام سے ننگ تھا ، ترکِ دنیا ، ترکِ عقبیٰ ، ترکِ مولا اور ترک ترک ، ان کا فلسفہ تھا اور ان کا مرغ جاں قفسِ ہستی سے آشیانۂ فنا کی طرف پرواز کرنے کے لیے بیتاب رہتا تھا - شیفتہ نے اس خیال کو یوں ادا کیا ہے :

قفس زمانہ و جان مرغ ، آشیاں ملکوت
قفس میں مرغ ہے بیتاب آشیاں کے لیے

زندگی کے اس نظریہ کا اظہار ہمارے شعراء نے جس جس طرح کیا ہے اسے جستہ جستہ ملاحظہ کیجیے - میر درد کہتے ہیں :

زندگی ہے یا کوئی طوفان ہے
ہم تو اس جینے کے ہاتھوں مر چلے

اتش کہتے ہیں :

زندگانی نے مجھے مردہ بنا رکھا ہے
ملک‌الموت سے طالب ہوں مسیحائی کا

میر کا شعر ہے :

مرگ جس کو جہاں میں کہتے ہیں
نام ہے میری زندگانی کا

چکبست کہتے ہیں :

زندگی تلخیٔ ایام کا افسانہ ہے
زہر بھرنے کے لیے عمر کا پیمانہ ہے

فانی نے اس معنی میں خوب خوب موت کے پھول کھلائے ہیں :

ہر نفس عمر گزشتہ کی ہے میت فانی
زندگی نام ہے مر مر کے جیئے جانے کا
اک معمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
زندگی کا ہے کو ہے خواب ہے دیوانے کا

ان کے ہاں غم و اندوہ کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے جو مرنے کے بعد بھی انسان سے چمٹا رہتا ہے :

مر کے ٹوٹا ہے کہیں سلسلہ قید حیات
فقط اتنا ہے کہ زنجیر بدل جاتی ہے

اصغر کے نزدیک حقیقتِ ہستی محض فنا ہے اور زندگی محض خواب ہے۔ اس حقیقت کا انھیں اتنی شدت سے احساس ہے کہ خوابِ زندگی میں خواب کا لطف بھی نہیں آتا :

اے کاش میں حقیقتِ ہستی نہ جانتا
اب لطفِ خواب بھی نہیں احساسِ خواب میں

یہ ہے اُردو شاعری میں زندگی اور دنیا کا عام نظریہ — تاریکی، شدید تاریکی ، جس میں کہیں کوئی شعاعِ امید پھوٹتی ہوئی نظر نہیں آتی۔ جب زندگی کے متعلق یہ خیال ہو پھر ایسی زندگی کے لیے ذوق و شوق ، آرزو اور اُمنگ کہاں پیدا ہو سکتی ہے ؟ اور کسے اس بات کی پروا ہو سکتی ہے کہ ایسی زندگی کو درخورِ اعتنا سمجھے اور اس کی تزئین و آرائش ، اس کی تحسین و ترفیع کے لیے کوشش کرے۔

اقبال نے ہمیں زندگی کا جو حرکی اور تخلیقی فلسفہ دیا وہ زندگی کے منشاء و مقصد کے عین مطابق ہے اور جو براہ راست اسلامی فلسفے اور قرآن سے مستنبط ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی ایک نعمتِ خداوندی ہے اور یہ ہمارے پاس بطور ایک مقدس امانت کے ہے جس کا مقصد شر اور

باطل کی قوتوں سے جہاد کرنا اور زمین پر نیابت الٰہی کا حق ادا کرنا ہے۔ ان کے نزدیک یاس، حزن اور خوف قاطع حیات ہیں اور لا تبسو الدھر اور لا تقنطو اجزائے ایمان ہیں۔ زندگی مسلسل آرزومندی اور تمنا آفرینی میں مضمر ہے:

گرم خون انسان ز داغِ آرزو آتش ایں خاک از چراغِ آرزو
از تمنا مے بجام آمد حیات گرم خیز و تیز گام آمد حیات
زندگی مضمون تسخیر است و بس آرزو افسونِ تسخیر است و بس

اقبال نے زندگی کے اس بلند تر معنی کی بڑی خوبصورت تشریح کی ہے کہ زندگی حقیقت بھی ہے اور حقیقت سے ماورا بھی، وہ زمان و مکان میں رہتے ہوئے زمان و مکان سے ماوراء ہے:

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست زندگانی گردشِ دولاب نیست
"بانگِ درا" میں اقبال نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے:

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی
برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی
تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں ہے زندگی
اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِ آدم ہے، ضمیر کن فکاں ہے زندگی
زندگانی کی حقیقت کوہ کن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی
خام ہے جب تک کہ ہے مٹی کا اک انبار تو
پختہ ہو جائے تو ہے شمشیرِ بے زنہار تو

———

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیش نظر لایخلف المیعاد دار

اقبال کے نزدیک ایک مسلمان کی زندگی تیغ براں ہے باطل کے لیے، اور اس کا مقصد اعلائے کلمۃاللہ اور نہی عن‌المنکر ہے۔ یہ وہ زندگی ہے جس کے لیے کبھی فنا نہیں، کیونکہ جن اقدار کے لیے یہ جیتی اور مرتی ہے وہ ازلی اور ابدی ہیں اور ان کی خاطر "تسلیمِ جاں" کرنے والے کے لیے موت نہیں :

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کا نظریۂ زندگی ہندوؤں، عیسائیوں، صوفیوں اور وحدت‌الوجودیوں کی طرح نفئ زندگی اور نسخِ خودی نہیں کرتا بلکہ وہ انسان کے لیے یہ لازم قرار دیتا ہے کہ وہ اپنی ذہنی اور روحانی قوتوں کو پوری طرح فروغ دے کر انھیں پوری طرح مجلّی کر کے ان سے حیاتِ ملی کی تعمیر و تشکیل اور تہذیب و ترفیع کا کام لے۔ تمام حقیقت‌بینوں کی طرح اقبال کو بھی زندگی کے دکھ درد اور غم و الم کا احساس تھا لیکن اس احساس نے انھیں نہ تو شکست و فرار پر مائل کیا اور نہ ان کے ذوقِ حیات ہی کو آرزوئے موت میں تبدیل کیا بلکہ ان کے نزدیک تجربۂ غم اور احساسِ غم بھی حیات کے تخلیقی عمل کا جزوِ لاینفک ہے۔ اس لیے نہیں کہ یہ ہمیں فنا پرستی پر مجبور کر دے بلکہ اس لیے کہ اس سے ہمارا شعورِ زندگی پختہ ہوتا ہے اور ہمارا ادراکِ حقیقت اور گہرا ہو جاتا ہے۔ اس لیے اقبال غم کے تجربہ کو زندگی کے لیے مستلزم قرار دیتے ہیں :

ایک بھی پتی اگر کم ہو تو وہ گل ہی نہیں
جو خزاں نادیدہ ہو بلبل وہ بلبل ہی نہیں

اور آگے چل کر غم کے تخلیقی عمل کا ذکر اس طور سے کرتے ہیں :

دیدۂ بینا میں داغِ غم چراغ سینہ ہے
روح کو سامانِ زینت آہ کا آئینہ ہے
حادثاتِ غم سے ہے انسانوں کی فطرت کو کمال
غازہ ہے آئینۂ دل کے لیے گردِ ملال
غمِ جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے
ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے
طائرِ دل کے لیے غم شہپرِ پرواز ہے
راز ہے انسان کا دل ، غم انکشافِ راز ہے
غم نہیں غم ، روح کا اک نغمۂ خاموش ہے
جو سرودِ بربطِ ہستی سے ہم آغوش ہے

لیکن اقبال کے ہاں غم کا یہ ادراک اور احساس غم فزائی اور غم پیشگی میں نہیں تبدیل ہوتا ، بلکہ ممدِ حیات بن جاتا ہے ۔

جس طرح اقبال نے ہمارے نظریۂ زندگی کو نئے معانی دیے اسی طرح اُنھوں نے ہمارے نظریۂ سیاست و مذہب اور دوسرے تہذیبی رجحانات اور ثقافتی مظاہر کو بھی نئی زندگی اور نئے مطالب عطا کئے ۔ آج اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ کلام اقبال کا صحیح طور پر مطالعہ کیا جائے اور اس مطالعہ کے نتائج کو اپنی زندگی اور کردار کا جزو بنا لیا جائے کیونکہ آج پھر ہمارے معاشرے میں ایک ہمہ گیر ذہنی اور اخلاقی انحطاط ، ایک ہمہ جہتی روحانی پستی اور سطحیت نمایاں ہو چکی ہے ۔

آج ہمارے لیے یہ بہت ضروری ہو گیا ہے کہ ہم پھر سے کلامِ اقبال کا مطالعہ کریں اور ایک آزاد قوم کے شایانِ شان ایک آزاد اور عدل و انصاف پر مبنی معاشرہ کی تشکیل و تعمیر کریں — ایسا معاشرہ جو صحیح معنی میں اقبال کے خوابوں کی تعبیر ہو ، جس میں اسلام کی بہترین روایات کو عہد حاضر کے صحیح تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ کیا گیا ہو ، جس میں مشرق نے اپنی مشرقیت کو مجروح کیے بغیر مغرب کی روح سے

نہ کہ مغرب کے ظاہر سے کسب فیض کیا ہو— اور مغرب کی روح آپ جانتے ہیں عبارت ہے مغرب کے ذوقِ آزادی ، قانونی حکومت ، جمہوری طرزِ حیات ، انصاف پسندی ، حق گوئی ، محنت کوشی اور ذوقِ کار اور شوقِ علم و معارف سے نہ کہ راک اینڈ رول اور چاچاچا سے ۔ اس معنی میں اقبال بطور ایک تہذیبی ورثہ ، بطور ایک ذہنی اور روحانی قوت کے ہمیشہ ہمارے لیے شمع راہِ راست ثابت ہوں گے ۔ انھوں نے ہماری نشاۃالثانیہ کی عظیم روایت میں کام کرتے ہوئے ہمارے نظریۂ شعر و ادب ، ہمارے فلسفۂ حیات ، ہمارے اخلاق وکردار ، ہمارے تصورِ سیاست و تصورِ ملت ، ہمارے جذبۂ آزادی سب کو بڑی شدت سے متاثر کیا ہے اور انھیں نئی وسعت اور نئے معانی ، نئے مقاصد اور نئے عزائم سے بھر دیا ہے ۔ اس کا مطالعہ کرنا اور اس سے حاصل کردہ علم و یقین کو لازمۂ کردار بنانا ہماری سب سے بڑی ضرورت ہے ۔ محض اقبال کا نام لینا اور اُن کے اشعار پر سر دھننا اور اپنے اخلاق وکردار میں اقبال کی بصیرت کی روشنی کو ضم نہ کرنا ، اقبال کی توہین کے مترادف ہے ۔ اس تہذیبی ورثہ کی امانت کی توہین کے مترادف ہے جو اقبال ہمارے لیے چھوڑ گئے ہیں ۔ اقبال نے ہمیں "مستی کردار" کی تلقین کی ، انھوں نے احکامِ قرآنی کی روشنی میں ملت بیضا کو خیرالامم سے تعبیر کیا اور انھیں کہا کہ :

سبق پھر پڑھ صداقت کا ، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

لیکن ہم ہیں کہ اقبال کے شعروں کو سن کر واہ وا اور سبحان اللہ کہہ دیتے ہیں اور بس ۔ اگر ہماری بے بصری اور بے ضمیری کا یہی عالم رہا تو دنیا کی امامت تو درکنار ہم اپنے مشکلوں سے حاصل کیے ہوئے ملک کی بھی امامت نہیں کر سکیں گے کیونکہ خدا صرف انھیں اقوام کو ملکوں کا امین اور محافظ بناتا ہے جو صاحبِ کردار ہوں اور اس فرض عظیم کو ادا کرنے کے قابل ہوں ۔ ہمیں ایک آزاد ملک میں آزادی کی شرائط کو پورا کرنا چاہیے اور اس کی پہلی شرط دائمی اور کبھی کمزور نہ پڑنے والی ذہنی اور روحانی بیداری ہے ۔

اقبال کے انگریزی خطبات

انسانی تہذیب کی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ ہر دور میں کوئی نہ کوئی تہذیب اپنی ہمعصر تہذیبوں پر حاوی ہو جاتی ہے - اس تہذیبی بالا دستی کا راز اس کی علمی، عقلی اور تمدنی ترقی میں مضمر ہوتا ہے — بلکہ یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ تہذیبی اور تمدنی ترقی علمی میدان میں فوقیت سے حاصل ہوتی ہے - قدیم یونانی تہذیب اور جدید مغربی تہذیب کے درمیان جو تہذیب بلند ہو رہی وہ اسلامی تہذیب تھی - اسلامی تہذیب آٹھویں صدی میں ابھرنی شروع ہوئی اور بارھویں صدی تک اپنے عروج کو پہنچ گئی - تیرھویں صدی سے لے کر سولھویں صدی تک یہ تہذیب اپنے بلند مقام پر قائم رہی مگر سترھویں صدی سے اس کا زوال شروع ہو گیا - جس زمانے میں یہ تہذیب ترقی کی نت نئی منزلیں سر کر رہی تھی، بلادِ اسلامیہ علم و ہنر، فلسفہ و تاریخ، دین و سائنس کے علوم کا منبع و مرجع تھے - علمی ترقی کی رفتار سست پڑنے کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب آہستہ آہستہ تنزل کی طرف بڑھتی گئی - فلسفہ و سیاست کے آخری ماہر حضرت امام غزالی نے ۱۲۶۰ء میں انتقال کیا اور تاریخ و عمرانیات کے نامور مفکر ابن خلدون نے ۱۴۰۶ء میں وفات پائی - اس کے بعد ۱۸۳۰ء تک دنیائے اسلام علم و عمل کے ہر میدان میں فکر تازہ سے محروم رہی - یہی زمانہ ہے جبکہ مغرب میں نشاۃالثانیہ کا ظہور ہوا اور تین صدیوں میں مغربی تہذیب ایک عالمگیر طاقت بن گئی - انیسویں صدی کے شروع میں ہی دنیائے اسلام میں پھر سے ایسی چند ہستیاں پیدا ہوئیں جنھوں نے اسلامی تہذیب کی از سرِ نو کی تعمیر کا آغاز کرنا چاہا، مگر غلامی کے اس دور میں مسلمانوں نے خود ہی اپنے مفکرین کی عظمت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا - نتیجہ یہ کہ مسلمانوں میں نشاۃ ثانیہ کے ظہور کی بجائے

عالم اسلام پر ایک نئی غلامی کے منحوس سائے گھرے ہونے لگے۔ فان گرن بارم نے اپنی کتاب ''اسلام'' میں لکھا ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کی بدقسمتی یہ ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ اسلامی تہذیب کن بلندیوں تک پہنچی تھی اور کن بنیادوں پر استوار ہوئی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے تہذیبی سرمائے پر قلم اٹھانے کی کوشش ہی نہیں کی۔ یہ ایک ناقص نظام تعلیم اور عصری تقاضوں سے بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔ اسلامی تہذیب کے بارے میں جو کچھ اس دور میں لکھا گیا ہے وہ مغربی مؤرخوں اور مفکروں نے لکھا ہے۔ ان لوگوں نے مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے نہیں لکھا اور لکھ بھی نہیں سکتے تھے، مگر مسلمانوں نے اس پر تنقید و تشریح کر کے علم کی نئی راہیں تلاش کرنے کی بجائے ایک لاشعوری غرور کے ساتھ اسے رد کر دیا۔ اس کے بعد وہ مغربی تہذیب کی غلامی کے سوا ہر چیز کو رد کرتے چلے گئے۔

فلسفہ ایک ایسا علم ہے جو ہر تہذیب میں فکری روح کی حیثیت رکھتا ہے۔ قومیں اپنے فلسفے کے سہارے پروان چڑھتی ہیں اور یہی فلسفہ ان کی سیاسی، سماجی، معاشی اور تعلیمی زندگی کی بنیاد بن جاتا ہے۔ اگر کوئی تہذیب اپنے بنیادی فلسفے سے دور ہٹ جائے تو فطری طور پر کسی دوسری تہذیب کے اثرات کو قبول کرنا شروع کر دیتی ہے اور زندگی کے تمام شعبوں میں وقت سے پیچھے رہ جاتی ہے۔ یہ المناک صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ تہذیب اپنے بنیادی اندازِ فکر کو عصری تقاضوں کے مطابق نشوونما نہیں دے سکتی۔ بنیادی نکتہ یہ ہے کہ جب کسی قوم کا علمی شعور اپنی تہذیب کے مرکزی اور بنیادی تصورات کو وقت کی کسوٹی پر کھرا ثابت نہیں کر سکتا تو وہ عام حالات پر غالب آنے کی بجائے مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے۔ سترھویں صدی میں جب اسلامی تہذیب کا مغربی تہذیب سے تصادم ہوا تو مسلمان علمی اور عقلی محاذ پر مغربی تہذیب سے شکست کھا گئے۔ نتیجتاً دنیائے اسلام میں بھی مغربی مذہب اور فلسفہ و سیاست و معیشت نے جگہ بنا لی۔ اس دور میں مفکر و دانشور دنیائے اسلام میں پیدا ہی نہیں ہوئے اور اگر

کہیں ہوئے بھی تو مغربی تہذیب کے اثرات کا شکار ہو گئے ۔ اس کی سب سے بین مثال جمال الدین افغانی کی ہے جو دنیائے اسلام میں مارے مارے پھرے مگر ان کے اتحاد بین الاسلامیات کے کسی فلسفے پر کسی نے دھیان نہیں دیا ۔ اسلامی دنیا سے مایوس ہو کر جب انھوں نے فرانس میں قیام اختیار کیا اور عربی اور فرانسیسی زبانوں میں ایک رسالہ نکالا تو انہیں ترکی واپس بلا لیا گیا جہاں نظر بندی کے عالم میں اپنے خدائے لم یزل سے جا ملے ۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اس دور میں جبکہ مسلمان ایک طاقتور سلطنت کے حاکم تھے ، ایک مسلمان مفکر کو اسلامی افکار کی تشریح کی اجازت نہ ملی اس لیے کہ جمال الدین افغانی کا انداز فکر رائج الوقت طرز فکر سے بلند تھا اور وہ اس طرز میں بہت سی ایسی تبدیلیوں کے حامی تھے جن کے بغیر ان کے خیال میں اسلامی فلسفے کی روح مغربی اثرات سے آزاد نہ ہو سکتی تھی ۔ مشرق وسطیٰ میں اس مدبر کے بعد دوسری ایسی شخصیت آج تک نہیں ابھری ۔

انیسویں صدی کے آخر میں اسلامی افکار کی تجدید کے داعی ہندوستان میں پیدا ہوئے ۔ سید امیر علی نے The spirit of Isiam لکھ کر اس برصغیر کے مسلمانوں میں اسلامی افکار کی تجدید کی بنیاد ڈالی اور علامہ اقبال نے مسلمانوں کی ذہنی پسماندگی کا تاریخی پس منظر سمجھ کر مسلمانوں کو اسلامی نظریات ، اسلام کی اصلی فکری ہیئت میں سمجھانے کی کوشش کی ۔ اقبال کے خیال میں کہنہ پرستی نے مسلمانوں کو جہالت اور روحانی غلامی پر قانع کر دیا ہے اور مسلمان وحدت ملت اسلامیہ کا نعم البدل حب الوطنی اور قوم پرستی میں ڈھونڈنے لگے ہیں ۔ وہ روحانی احیا سے مایوس ہو کر اپنی ذہنی صلاحیتوں کو ادنٰی مقاصد میں صرف کرنے لگے ہیں ، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر طرف جنگ ہی جنگ ہے — قومی جنگ ، علاقائی جنگ، طبقاتی جنگ ، لسانی جنگ وغیرہ ۔ عصر حاضر کے انسان کے لیے نہ قدیم تصوف قابل قبول ہے اور نہ ہی قومیت یا وطن پرستی ۔ انسان کے مرض کا علاج ان میں سے کسی کے پاس نہیں ہے ۔ مذہب اسلام اپنے صحیح معنوں اور حقیقی بلندیوں پر نہ تو محض مجموعۂ عقائد ہے اور نہ

مذہبی پیشواؤں کی کوئی تنظیم ہے ۔ مذہبی پیشواؤں کی تنظیم برہمنیت ہے یا کلیسائیت ہے اسلام نہیں ۔ بلکہ جدید سائنس اور دوسرے علوم نے مسلمانوں پر یہ ذمہ داری ڈال دی ہے کہ صرف علم و عقل ہی سے نہیں بلکہ وجدان اور عرفان سے ایک نئے دور کا آغاز کریں ۔ یہی طرز فکر علامہ اقبال کی کتاب The Reconstruction of Religions thought in Islam اسلام میں مذہبی افکار کی تعمیر نو میں جاری و ساری ہے ۔ اقبال اس کتاب کی اہمیت ''جاوید نامہ'' کے آخری حصے ''خطاب بہ جاوید'' (جو دراصل نئی نسل کے نام ایک پیغام ہے) میں یوں بیان کرتے ہیں :

من بطبع عصر خود گفتم دو حروف
کردہ ام بحرین در اندر دو ظرف

....

حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار
تا کنم عقل و دل مرداں شکار
حرف تہہ دارے باندازِ فرنگ
نالۂ مستانۂ از تارِ چنگ
اصلِ ایں از ذکر واصلِ آں ز فکر
اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر
آبجویم از دو بحر اصلِ من است
فصل من فصل است وہم وصل من است
تامزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبع من ہنگامۂ دیگر نہاد

اگرچہ میں نے سیکڑوں مسائل کا صاف گوئی سے تجزیہ کیا ہے مگر ''اسلام میں مذہبی افکار کی تعمیر نو'' میں میں نے مشکل مسائل کو جدید فلسفیانہ اصطلاحات میں ایسے مؤثر انداز میں پیش کیا ہے کہ مغرب و مشرق کے علمی سمندروں کو اکٹھا کر دیا ہے ۔ عہد حاضر میں ان مسائل کا حل ان دو سمندروں کے ملاپ ہی میں ہے ۔ اس کتاب میں مشرق

افکار مغربی انداز میں یوں بیان کیے ہیں کہ وقت کے مزاج کے مطابق ایک نئے دور کا آغاز ہو سکے۔ مشرق و مغرب کے اس امتزاج نے میری طبیعت میں ایک انقلاب پیدا کیا ہے اور میں چاہتا ہوں کہ نئی نسل اس طرز فکر کی وارث بن جائے۔

یہ کتاب علامہ اقبال کے چھ خطبات پر مشتمل ہے۔ یہ خطبات نفس مضمون کے لحاظ سے مسلسل ہیں۔ ان میں علامہ نے اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ علم حاصل کرنے کے دو ذریعے ہیں ایک عقلی اور دوسرا وجدانی۔ عقل خیالات کا سرچشمہ ہے اور وجدان محسوسات کا، مگر دونوں کی اصل ایک ہی ہے۔ وجدان ایک وسیع تر اور بلند تر عقل ہی کا نام ہے۔ اسلامی تہذیب کے ارتقاء کے لیے دونوں ایک دوسرے کے معاون بنتے ہیں۔ یونانی فلسفے کے زیر اثر مسلمانوں نے مذہب اور سائنس، عقل اور وجدان کی وحدت کو الگ کر کے علمی اور عملی ترقی کی راہیں مسدود کر دیں اور اس طرح مسلمان علوم و فنون اور فلسفہ و سائنس کی دنیا میں مغرب سے بہت پیچھے رہ گئے۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت اور جدید فلسفے نے زمان و مکاں اور علت و معلول کے تصورات بدل ڈالے ہیں، علم اور عقلیت کے معنی بھی بدل گئے ہیں۔ اس لیے لازم ہے کہ مسلمان علم کی ماہیت اور وجدان کی طاقت کا از سرِ نو جائزہ لیں اور اسلامی تہذیب کو نئے افق مہیا کریں۔ جدید نفسیات کے تجربوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ وجدانی طاقت انسان کے تحت الشعور میں موجود ہوتی ہے۔ وجدانی علم محسوسات سے تعلق رکھتا ہے، اس لیے اس کا بیان مشکل ہے، مگر اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ عصرِ حاضر کی سائنسی اور مادی ترقی کے نتیجے میں انسان نے روح کے وجود سے انکار کر دیا تھا۔ اقبال کا وجدان کی حقیقت کو بیان کرنا سائنسی عہد کے چیلنج کا جواب ہے اور اس مسئلے کی وضاحت اقبال نے نہایت خوش اسلوبی سے قرآن حکیم کی آیت سے کی ہے وقت کو ضائع مت کرو کیونکہ وقت خدا ہے۔ اس کا عقلی تجزیہ یہ ہے کہ وقت ابدی ہے۔ وقت تھا، ہے اور رہے گا۔ یہ صفات خدا کی بھی ہیں تو کیا

وثث خدا ہے ۔ وجدانی طور پر یہ تصور محسوس کیا جا سکتا ہے اور اس تجربے کا معروض صرف خدا ہو سکتا ہے۔ یہ احساس خدا کا ایک نیا تصور بھی پیش کرتا ہے اور وہ یہ کہ خدا محسوس تو نہیں کیا جا سکتا مگر محسوسات کی دنیا کا وجود خدا کے وجود کا ثبوت ہے ۔ مذہبی اور وجدانی تجربہ اس حقیقت کو سمجھا سکتا ہے ۔ لہٰذا علم کے اس شعبے کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں ۔

پھر علامہ وجدانی تجربے کی حقیقت بیان کرتے ہیں ۔ اس کا نہایت سادہ اور آسان ثبوت (جو ہر آدمی محسوس کر سکتا ہے) یہ ہے کہ اگر خدا نہ ہوتا تو اس کا تصور بھی نہ ہوتا کیونکہ تصور اپنے معروض کے بغیر محسوس نہیں کیا جا سکتا ، مگر یہ تجربہ وجدانی قوت مہیا کرتی ہے ۔ اس تجربے کے تین درجے ہیں، مادی، حیاتی اور شعوری۔ چیزیں اپنی صفات سے پہچانی جاتی ہیں ۔ صفات کی پہچان مادی درجہ ہے ۔ کیونکہ صفات کو محسوس کرنے سے ایک چیز کے وجود کا احساس کوئی نہ کوئی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ عالم موجودات میں کوئی چیز جامد نہیں ۔ اگر متحرک ہے توکوئی طاقت اسے متحرک رکھتی ہے۔ یہ تصور حیاتی سطح ہے اور اس طرح زندگی فی نفسہ ایک مستقل بالذات چیز ہے۔ حیاتیات کا اصول ہےکہ نشوونما کے عمل کے ماحول سے مطابقت کرنا لازمی ہے لہٰذا کسی نئے عمل کے ظہور کے لیے زندگی اور ماحول ایک حقیقت بن جاتے ہیں۔زندگی ایک نفسی اور روحی جوہر ہے۔ یہ روح ، انسانی زندگی کی خارجی اور باطنی زندگی کو باہم ملاتی ہے ۔ زندگی اور روح کا تصور ایک باطنی حیات کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ باطنی حیات کی پہچان انسانی تجربے کو شعوری سطح تک پہنچا دیتی ہے۔ مختصر یہ کہ تجربہ" زندگی مادی، حیاتی اور شعوری تینوں سطحوں پر پہچانا جاتا ہے ۔ علامہ اقبال کے اس طرز فکر نے اسلام میں مغربی افکار کی ضرب سے ٹوٹے ہوئے اسلامی افکار میں نئی روح پھونک دی ہے ۔ انھوں نے خدا کے تصور ، زندگی کی حقیقت اور وجدان کی ماہیت کو ایسے استدلال سے پیش کیا ہے کہ شک و انکار کی گنجائش نہیں رہتی ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ زندگی میں یقینِ محکم کے بغیر مثبت عمل کی امید نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے اسلامی فلسفے کے مطابق عمل اس وقت

پیدا ہو سکتا ہے جب کہ روح ، مادہ ، زندگی ، موت اور عاقبت کے اسلامی تصورات پر مسلمان یقین محکم رکھتے ہوں اور ہر مسلمان اپنی ذہنی سطح کے مطابق عقلی اور وجدانی تجربات کی بدولت حقیقت سے آگاہ ہو۔ اس آگہی سے خدا اور کائنات کا تعلق ، تخلیق کا عمل ، انسان میں خدا کی ذات کا ظہور ، انسان کی اپنے خالق سے ملنے کی خواہش ، دعا کا مقصد ، جبر و اختیار ، حیات بعدالممات کے مفہوم سمجھ میں آنے لگتے ہیں - یہی اسلامی تہذیب کے بنیادی تصورات بھی ہیں اور اسلامی ثقافت کی روح بھی -

اسلام نے دنیا کی تاریخ میں انسانی زندگی کے متعدد پہلوؤں میں انقلاب پیدا کیا تھا - علمی دنیا میں اسلام کا ظہور استقرائی عقل کا ظہور ہے - قرآن نے تکرار کے ساتھ تلقین کی ہے کہ تدبر اور تفکر کرو - مشاہدۂ نفس اور آفاق سے اپنی شخصیت اور زندگی کو منور کرو - اس کے ساتھ ساتھ تاریخ انسانی سے بھی مسلسل سبق اندوز ہوتے رہو -

علامہ اقبال کے خیال میں از روئے قرآن عقل اور وجدان کے علاوہ تاریخ علم کا تیسرا ذریعہ ہے - علامہ کا انداز فکر تاریخ کے بارے میں یہ ہے کہ اقوام کا عروج و زوال اور اس دنیا میں عذاب و ثواب اجتماعی ہوتا ہے - قومیں مجموعی طور پر ابھرتی اور گرتی ہیں - تاریخ افراد کو الگ الگ حیثیت سے نہیں جانتی - تاریخ کا مطالعہ یہی ثابت کرتا ہے کہ "ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں" - تبدیلی اور انقلاب یہی مسلسل تخلیق کا باعث ہیں اور انھیں میں سے مسلسل آفرینش کا تصور پیدا ہوتا ہے جس کی رو سے کائنات میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے - جامد و ثابت تصورات اس متحرک کائنات میں نہیں پنپ سکتے -

اسلام ایک منفرد مذہب ہے کیونکہ قرآن صرف چند حقائق پر ہی زور نہیں دیتا بلکہ تجربے پر آمادہ کرتا ہے - اس طرح اسلام یونانی فلسفے کے خلاف ایک عقلی بغاوت بھی لے کر آیا اور اس نے انسان کو اشیا اور عوامل کو ایک نئے زاویے میں دیکھنے کی ترغیب اور جرات بخشی - ثقافت کا اصلی مفہوم بھی یہ ہے کہ مشاہدات کے لیے زاویۂ نگاہ

بدل دو، تصورات کو نئی زندگی مل جائے گی ۔ لہٰذا اسلام ایک تحریک کا نام ہے جو زندگی کے مختلف شعبوں میں وقت کے پیدا کردہ تغیرات کو جذب کر کے ان کی از سر نو تنظیم کرتی ہے ۔

مسلمانوں نے اسلام کے اصولِ حرکت کو سمجھا نہ تاریخ کا بغور مطالعہ کیا ، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام ایک انقلابی تحریک کی بجائے صرف دینیات بن کر رہ گیا - جب اسلام دینی عقائد تک محدود ہوگیا ہے دائرہ اسلام مسلسل محدود سے محدود تر ہوتا جا رہا ہے ۔ برصغیر پاکستان و ہند اس کی بہترین مثال ہے ۔ جب تک اسلام ایک تہذیبی اور تمدنی طاقت رہا مسلمان جہاں گئے پوری کی پوری قومیں مسلمان ہو گئیں مگر جب اسلام صرف دینیات تک محدود کر دیا گیا تو برصغیر پر تقریباً آٹھ سو برس تک حکومت کرنے کے باوجود یہاں اسلام کی اشاعت کا حقہ نہ ہو سکی ۔ اگر برصغیر ایک آزاد اور اسلامی ریاست ہوتی تو سید امیرعلی اور علامہ اقبال کے افکار اس خطۂ زمین پر اسلامی دنیا کا وہ مرکز پیدا کر چکے ہوتے جو دولت عثمانیہ کے زوال کے بعد ختم ہو گیا تھا ۔ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ہر تہذیب جوں جوں پھیلتی ہے اس کا مرکز بدلتا رہتا ہے ۔ جس طرح مغربی تہذیب کا مرکز یونان و روم سے برطانیہ اور پھر برطانیہ سے امریکہ پہنچا ، اسی طرح دنیائے اسلام کا سیاسی مرکز بھی مکہ و دمشق ، پھر بغداد اور قاہرہ اور پھر استنبول پہنچا ۔ مگر استنبول کے زوال کے بعد ملت اسلامیہ منتشر ہوگئی ۔ کسی ملک میں بھی علمی اور عقلی سطح اتنی بلند نہ تھی کہ فکری مرکز کی حیثیت اختیار کر سکتا ۔ لہٰذا مسلمان آج بھی منتشر ہیں—ذہنی استطاعت سے لے کر سیاسی طاقت تک منتشر اور کمزور ۔

علامہ اقبال کی یہ کتاب مسلمانوں کو ایک نشاۃ ثانیہ کی دعوت ہے ۔ وہ مسلمان قوموں سے کہتے ہیں کہ تم اپنے اصلی فلسفے کی طرف لوٹ جاؤ، حرکت و تغیر کے عوامل کو پہچانو اور سائنس کی نئی تشریحات کے مطابق تاریخی عوامل کو سمجھو ، غربت و افلاس کے قعرِ ذلت سے نکلو بین الاقوامی سطح پر کمزور کی نہ تو کوئی ہمدردی کرتا ہے نہ اسے عزت

کا مقام نصیب ہوتا ہے۔ اس لیے اسلام کی بقا کے لیے اسلامی افکار میں وہی انقلابی روح پیدا کی جائے جو ابتدائی دور کے اسلام میں جاری و ساری تھی۔

اقبال کے خیال میں اللہ تعالیٰ عہد حاضر کے مسلمانوں پر اس حقیقت کا انکشاف کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو نسلی جغرافیائی یا لسانی قومیت ہے اور نہ ہی کوئی عالمگیر سامراج۔ اصل ضرورت اسلامی، اقوام کے حلیفانہ اتحاد کی ہے، مگر یہ اتحاد اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ مسلمان ممالک الگ الگ مشینوں سے کسی حد تک طاقتور اور مستحکم نہ ہو جائیں۔ یہ طاقت و استحکام حاصل کرنے کے بعد ممالکِ اسلامیہ اتحادِ عالمِ اسلامی کے خواب کو عملی جامہ پہنا کر انسانی ترقی کی مثال بن کے دکھائیں۔ یہ ایک علمی اور فکری کارنامہ ہے جس کے بغیر تہذیبی ترقی ناممکن ہے۔ اس لیے ناممکن ہے کہ مسلمان مغربی مسیحی افکار اور اسلامی افکار کی پہچان کرے اور اپنے لیے انقلابی لائحہ عمل بنائے۔ اس طرح علامہ اقبال کے یہ خطبات دنیائے اسلام کے اتحاد کا پیغام بھی ہیں اور اتحاد کا منشور بھی۔ اس کتاب میں اقبال ایک مفسر اور مجدد کی حیثیت سے مسلمانوں کو زندگی کے نئے دور کے آغاز کی تلقین کرتے ہیں۔

یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ اقبال کے ان انقلابی تصورات کو پاکستان میں عام نہ کرنے کا پورا پورا بندوبست کیا گیا ہے۔ اقبال کے نام پر قائم شدہ متعدد سرکاری اداروں کو اول تو ایک طویل عرصے تک اقبال کے ان انگریزی خطبات کو اردو اور بنگالی میں منتقل کرنے کی توفیق ہی نہیں ہوئی اور جب علمی حلقوں کے اصرار پر بعد از خرابیٔ بسیار ان انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ شائع کیا گیا تو وہ ایسی جناتی زبان میں تھا جس کے مقابلے میں انگریزی کہیں زیادہ سہل اور موثر نظر آتی ہے۔ اس پر طرہ یہ ہے مترجم نے اقبال کے انقلابی تصورات میں کاٹ چھانٹ اور تردید و تاویل کا حق بھی خدا جانے کہاں سے حاصل کر لیا۔ نتیجہ یہ کہ اس وقت اردو میں ان خطبات کا جو ترجمہ دستیاب ہے وہ نہ صرف

پیچیدہ اور مبہم ہے بلکہ گمراہ کن حد تک اصل سے مختلف بھی ہے۔
اقبال نے کہا تھا:

جہانِ تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

ہم سنگ و خشت کے اتنے رسیا ہو گئے ہیں کہ اب اقبال کے افکار سے بچاؤ کی تدبیریں سوچتے ہیں۔ کسی قوم نے اپنے اتنے بڑے مفکر کو یوں فراموش نہیں کیا جتنا کہ پاکستان نے اقبال کو!

یوسف حسن

خطبۂ الہٰ آباد کے چند پہلو

خطبۂ الہٰ آباد مسلمانانِ برصغیر اور اقبال کے ارتقاء پذیر قومی سیاسی فکر میں ایک تاریخی اہمیت رکھتا ہے ۔ تاریخی اہمیت کا کوئی فرد یا تصور سماجی تاریخ کے تسلسل سے باہر نہیں ہوتا بلکہ اس کے ظہور کی بنیادیں اسی تسلسل میں موجود ہوتی ہیں اور ان بنیادوں سے الگ کر کے اس کو معنویت اور کردار کی حقیقی حیثیت اور امکان کو پورے طور پر گرفتِ ادراک میں نہیں لایا جا سکتا ۔ خطبۂ الہٰ آباد میں ابھرنے والے نمایاں قومی شعور کے پس منظر پر نگاہ ڈالی جائے تو ہم دیکھیں گے کہ مغلیہ سلطنت کے عہد زوال آمادہ میں مسلمانوں میں جداگانہ قومیت کا ابتدائی احساس پھوٹ رہا تھا جس کا اظہار حضرت شاہ ولی اللہ کے حوالے سے ہوا ۔ لیکن جداگانہ مسلم قومیت کے ابتدائی شعور کی نمو جدید صنعتی دور کے اختتام سے ہوئی ۔ جدید صنعتی دور انگریزوں کے ساتھ آیا ۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی کے بعد مغلوں کا رہا سہا برائے نام سیاسی اقتدار بھی جاتا رہا ۔ اس کے بعد میں یہاں جدید قوم پرستی اور احیا و اصلاح کی تحریکوں نے جنم لیا ۔ اس موقع پر یاد رکھنا چاہیے کہ بعض مماثلوں کے باوجود ہماری قوم پرستی نے یورپ کی قوم پرستی کے کلاسیکی انداز سے پرورش نہیں پائی ۔ اس کا ایک بڑا سبب برصغیر میں اختلافِ مذاہب اور پھر اسلام کا مختلف سماجی کردار بھی تھا ۔ اسلام کے رشتے سے اسلامی ثقافتی نمونے کی مستقل اور نمایاں پہچان موجود تھی ، اس کے ساتھ ساتھ مسلمان ہندوؤں کے مقابلے میں اقلیتی درجہ رکھتے تھے اور یہ اقلیت زیادہ تر سامراج کے مظالم اور کچھ اپنی کوتاہیوں سے ہندو اکثریت کے سامنے پس ماندہ اقتصادی اور تعلیمی سطح پر آ گئی تھی ۔ ہندوؤں کی اقتصادی اور عددی اعتبار سے

برتر اکثریت اور مسلمانوں کی اقتصادی اور عددی لحاظ سے کمتر اقلیت کے مابین مذہبی اختلافات اس وقت تضادات میں ڈھلنے لگے جب اکثریت نے اقلیت کے بعض تمدنی اور لسانی مظاہر پر بھی حملے شروع کر دیے۔ اس سلسلے میں ۱۸۶۷ء میں اردو زبان اور فارسی رسم الخط کے خلاف اٹھنے والی تحریک قابل ذکر ہے۔ یوں ان بنیادی اور بالائی عوامل کے زیر اثر مسلمانوں کے نئے پرانے مراعات یافتہ طبقے اور اعلیٰ متوسط طبقے میں جداگانہ مسلم قومیت کا ابتدائی شعور باقاعدہ اظہار پانے لگا جس کے اولین نقوش ہمیں سرسید احمد خان کے فکر و عمل میں دکھائی دیتے ہیں۔ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد کی مساعی سے مایوس ہوکر مسلمانوں کے لیے مذہبی گروہ کی بجائے مسلم قوم کا لفظ پہلے پہل استعمال کیا اور مسلمانوں کے دینی، تمدنی اور اقتصادی حقوق کے تحفظ کی خاطر مغربی جمہوریت کے مخلوط انتخابات اور اعلیٰ ملازمتوں میں کھلے مقابلے کو مسترد کیا نیز انھیں مشورہ دیا کہ وہ آل انڈیا کانفرنس سے الگ رہیں۔ ان باتوں پر ہندو رہنما اور بعض مسلمان علماء ان کے مخالف ہو گئے۔ مسلمان علماء کی طرف سے اس مخالفت اور سرسید احمد خان کے قومی کام پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ اقبال نے صحیح فرمایا ہے کہ:

"علمائے سہارن پور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا، علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل النہایات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان کا مدعا کیا تھا: یہی کہ مسلمان کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم ہیں لہٰذا بحیثیت ایک قوم انھیں سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی، معاشی استیلا یا علوم و فنون میں ان کے اجتہادات اور اختراعات نے ہمارے لیے کیا مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ وہ اعتقاد رکھیں کہ مغربی تہذیب اور تمدن اور علم و حکمت کی جو رو انگریزی تسلط کے ساتھ آ گئی ہے ڈرنے کی چیز نہیں ہے۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔"

علامہ اقبال کی اس تائید پر ہر قسم کے انتہا پسند سرسید دشمنوں کو تحمل سے غور کرنا چاہیے - ابھرتے ہوئے ہندو مسلم تضادات اور گہرے ہونے لگے - ۱۹۰۵ء میں انگریزوں نے اپنے سامراجی استحکام کے مفاد میں انتقامی سہولت کے لیے صوبہ بنگال کو دو صوبوں میں تقسیم کر دیا۔ تقسیم بنگال کے بعد مشرقی بنگال میں پسماندہ مسلمان اکثریت کے ہمہ پہلو ترقی کے چند امکانات روشن ہوئے اور پورے بنگال کی ہندو اکثریت کے مفادات پر تھوڑی بہت زد پڑی اس لیے ہندوؤں نے تقسیم بنگال کی مخالفت میں تحریک شروع کر دی - اسی دوران میں سودیشی تحریک کا بھی آغاز ہوا جس میں غیر ملکی مال کا بائیکاٹ کیا گیا تاکہ اس دباؤ سے تقسیم بنگال منسوخ کرائی جا سکے - سودیشی تحریک اس امر کا پہلا اظہار تھا کہ اب سامراج اور ابھرتے ہوئے ہندو سرمایہ دار کا باہمی تضاد بھی واضح ہو رہا ہے - ہندو سرمایہ دار جہاں سامراجی لوٹ کو روکنا چاہتے ہیں وہیں وہ ملک کے اندر اپنی لوٹ کی توسیع پر بضد ہیں - بہر حال تقسیم بنگال کے عارضی عمل میں مسلمانوں نے اپنے مفادات کا تحفظ دیکھا - یوں اس عمل کو آئندہ پوری جغرافیائی تقسیم کا ابتدائی اشارہ قرار دیا جا سکتا ہے - تقسیم بنگال سے ایک برس بعد ہی آل انڈیا مسلم لیگ قائم ہو گئی تھی جس نے تقسیم بنگال کو بحال رکھنے پر زور دیا - مسلم لیگ کے پہلے دور کے بارے میں ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں :

> ''۱۹۰۶ء میں جب اس امر کے آثار نظر آنے لگے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے دباؤ سے مجبور ہو کر انگریز حکومت ہند میں منتخب نمائندگی کی کوئی صورت رائج کرنے والے ہیں تو امرا اور زمیندار طبقے کے کچھ مسلمانوں نے ، جو ہمیشہ سید احمد خان کے سیاسی مسلک کی پیروی کرتے رہے ، آل انڈیا مسلم لیگ کے نام سے ایک جماعت قائم کی - یہ جماعت انقلابی اور ترقی پسندانہ اصولوں کے بجائے قدامت پسندی اور رجعت پسندی کے اصولوں پر مبنی تھی- نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم لیگ عوام سے کوئی زندہ رابطہ استوار کرنے میں ناکام رہی - بہرحال اس کا کارنامہ یہ ہے کہ جداگانہ انتخاب کے لیے مسلمانوں کا مطالبہ اسی جماعت کی کوشش سے منظور ہوا -''

پھر وہ متوسط طبقے کے مسلم نوجوانوں میں ایک تبدیلی کی نشاندہی کرتے ہیں۔

''اگرچہ سید احمد خان کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد بھی مسلمانوں کے طبقہ اعلیٰ سے اور زمینداروں کی پرانی اور نئی نسلیں انہی کے سیاسی مسلک کی حامی رہیں لیکن متوسط طبقے کے مسلم نوجوان سید احمد خان کی وفات کے محض چند سال بعد تک ان راہوں پر گامزن رہے اور پھر ان سے منحرف ہوگئے! اقبال کا تعلق اسی متوسط طبقے کے نژادِ نو سے تھا۔''[۳]

مندرجہ بالا اقتباس کی آخری سطر علامہ اقبال کے فکری اور عملی کردار کی تفہیم کے لیے ایک اہم حوالہ ہے۔

برصغیر میں سماجی تغیرات کے ساتھ مسلمانوں میں اس تعلیم یافتہ متوسط طبقے کا وجود نمایاں ہو رہا تھا جس نے مقامی اور یورپی درسگاہوں میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی تھی۔ وہ ملکی اور غیر ملکی حالات سے خاطرخواہ طور پر آگاہ تھا۔ قومی آزادی کا شعور اول اول اسی متوسط طبقے کے تعلیم یافتہ اور روشن خیال افراد میں اجاگر ہوتا ہے اور یہی اس شعورکو اپنے علم و فن سے عوام کی نچلی سطحوں تک لے کر جاتا ہے۔ ترانۂ ہندی لکھنے والے علامہ اقبال جب یورپ سے ہو کر آئے تو ان کے لبوں پر ترانہ ملی تھا، یہ تبدیلی بے سبب نہ تھی۔ اس کے پیچھے یورپ کی سرمایہ دارانہ قوم پرستی اور جمہوریت پسندی کا عملی مشاہدہ اور اپنے وطن میں بڑھتا ہوا ہندو مسلم تضاد کار فرما تھا۔ منٹو مارلے اصلاحات میں ۱۹۰۹ء کے ایکٹ کے تحت مسلمانوں کا جداگانہ حق انتخاب تسلیم کر لیا گیا۔ اس وقت علامہ اقبال کی فکر بھی عقیدۂ ہندی قومی تصور سے گزر کر دو قومی نظریے تک پہنچ چکی تھی۔ چنانچہ اگلے سال ۱۹۱۰ء میں علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے زیر عنوان انہوں نے جو خطبہ ارشاد فرمایا اس میں جماعت المسلمین کی ہیئت ترکیبی، اسلامی تمدن کی یک رنگی اور سیرت کے امور پر ترتیب وار

نظر ڈالی جو مسلمانوں کی قومی ہستی کے تسلسل کے لیے لازمی ہے، انہوں نے فرمایا کہ :

''ہماری قومیت کا اصل الاصول نہ اشتراک زبان ہے، نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو رسالت مآب نے قائم فرمائی تھی، اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایت ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔''[۱]

یہاں مسلم قومیت کے اشتراک کا انتہائی بلند اور نظری نقطہ بیان کیا گیا ہے ، اشتراک قومیت کی دوسری نچلی اور ٹھوس صورتیں کلی طور پر اور ہمیشہ کے لیے رد کر دی جائیں - نہیں علامہ اقبال ایسا نہیں سمجھتے تھے - اس کی وضاحت ان کے آئندہ تحریری حوالوں سے ہو جائے گی - بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائی میں بڑی اہم عالمی اور ملکی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور خود علامہ اقبال کے افکار و کردار میں بھی ارتقائی تغیر ظاہر ہوا۔ عالمی سطح پر ان دو دہائیوں میں پہلی جنگ عظیم، انقلاب روس اور خاتمہ خلافت ہمارے لیے خاص اہمیت رکھتے ہیں - برصغیر کی اندرونی تبدیلیوں کا سرسری جائزہ لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۹۱۱ء میں تقسیم بنگال کی تنسیخ عمل میں آئی - ۱۹۱۶ء میں میثاق لکھنؤ میں ہندوؤں نے پہلی اور آخری مرتبہ مسلمانوں کا جداگانہ حق انتخاب تسلیم کیا اس مدت میں ہوم رول کی تحریک چلی - ۱۹۱۹ء کی اصلاحات میں جداگانہ انتخاب کا حق بحال رکھا گیا - جلیانوالہ باغ امرتسر کا دردناک حادثہ پیش آیا ، تحریک خلافت کا آغاز ہوا جس میں مسلم اتحاد قائم ہوا مگر تحریک خلافت کی ناکامی کے ساتھ اتحاد کا یہ عارضی اور آخری دور بھی اختتام کو پہنچا - علامہ اقبال مختصر سی مدت کے لیے نیشنل ہوم رول لیگ میں شامل ہوئے تاکہ پنجاب کی مختلف اقوام کے باہمی تعلقات بہتر بنائے جا سکیں اور جب گوہر مقصود مفقود پایا تو (۱۹۲۶) میں اس سے الگ ہوگئے - ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال پہلی دفعہ

عملی سیاست میں آئے اور پنجاب لیجسیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ دہلی تجاویز (۱۹۲۷ء) میں ہندو رہنما مسلمانوں کے جداگانہ حق انتخاب سے مکر گئے۔ اس حق سے دست کشی کے لیے مسلمان رہنماؤں نے یہ شرائط رکھیں کہ سندھ کے صوبہ بمبئی سے علیحدہ کر کے ایک صوبے کی حیثیت دی جائے، بلوچستان اور سرحد میں اصلاحات کا مطالبہ کیا جائے اور ہر قوم کو ہر صوبے میں متناسب نمائندگی حاصل ہو۔ کانگریسی رہنما سمجھوتے پر رضامند نہ ہوئے۔ پنجاب پراونشنل مسلم لیگ میں علامہ اقبال اور سرشفیع نے جداگانہ حقِ انتخاب برقرار رکھنے پر زور دیا۔ سائمن کمیشن ۱۹۲۷ء کے ساتھ تعاون اور عدم تعاون کے مسئلے پر بھی انھوں نے مسلم لیگ کی قیادت سے اختلاف کیا۔ بہرحال اسی سال مسلم لیگ دو حصوں میں بٹ گئی۔ نہرو رپورٹ (۱۹۲۸ء) پر بھی مفاہمت نہ ہو سکی۔ دسمبر ۱۹۲۸ء جنوری ۱۹۲۹ء میں دہلی میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس سر آغا خاں کی صدارت میں منعقد ہوئی، سر محمد شفیع نے مسلم مطالبات پر مشتمل قرار داد پیش کی اور علامہ اقبال نے اس قرارداد کی حمایت میں تقریر کی۔

۱۹۲۹ء قائداعظم نے مسلم قومیت کے آئینی اور تمدنی تحفظ کی خاطر اپنے معروف چودہ نکات پیش کیے۔ ہندو زعما ان پر بھی رضامند نہ ہو سکے۔ ۱۹۳۰ء میں کانگریس نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کر دی۔ مسلم لیگ اس تحریک سے الگ رہی۔ مسلمان زعما اس کو مسلمانان برصغیر کے حق میں بہتر نہیں سمجھتے تھے۔ نومبر ۱۹۳۰ء تا جنوری ۱۹۳۱ء لندن میں پہلی گول کانفرنس کا انعقاد ہوا۔ کانگریس نے اس میں شرکت نہ کی۔ یہ تھا وہ پس منظر جس پر خطبہ الہ آباد پیش منظر میں آیا۔ آل انڈیا مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو دوازدہ منزل الہ آباد میں منعقد ہوا۔ علامہ اقبال اجلاس کے صدر تھے:

"مفتی صاحب (فخرالاسلام) کے بیان کے مطابق جلسے میں مشکل سے چار سو یا پانچ سو آدمی موجود تھے۔ عبدالحی عباسی صاحب کہتے ہیں کہ شاید اس سے بھی کم آدمی رہے ہوں گے۔ ان میں بہت سے

اسکول کے لڑکے بھی شامل تھے جو شاید تفریحاً شریکِ جلسہ ہو گئے[5]۔"

خطبہ الہ آباد کے اہم بنیادی پہلوؤں میں ایک پہلو مسلم قومیت کی نظریاتی اساس اور برصغیر میں اس کی عملی حیثیت کا ہے۔ اس پہلو کی اہمیت کا اندازہ اس اقتباس سے ہو جائے گا کہ پروفیسر یوسف سلیم چشتی ۱۹۳۰ء میں انجمن حمایت اسلام کالج کے قائم کردہ اشاعت اسلام کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے تو انہوں نے ڈاکٹر صاحب کا خطبہ صدارت جو انہوں نے الہ آباد کے سالانہ اجلاس میں ارشاد فرمایا تھا اشاعت اسلام کالج کے نصاب میں داخل کر دیا۔ ڈاکٹر صاحب کے سامنے ذکر آیا تو فرمایا:

"یہ بہت اچھا کیا مگر (permanent value) دوامی قدروقیمت کی چیز تو اس کا ابتدائی حصہ ہے۔ اسے بہت غور سے پڑھو تاکہ طلباء کو سمجھا سکو۔[6]"

خطبہ الہ آباد کے پچھلے حصے میں اسلامی تصور قومیت کی نظری پہچان کی توضیح یورپی تصور قومیت کے استرداد کے ساتھ ساتھ چلتی ہے کیونکہ ان دنوں اسی یورپی تصورِ قومیت کے زیر اثر متحدہ قومیت ہند قائم رکھنے یا قائم کرنے کی آوازیں اٹھ رہی تھیں جبکہ علامہ اقبال کے نزدیک قومیت کے یہ دونوں تصورات ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔

یورپی تصور قومیت میں یہ تین امور بہت اہم ہیں (i) حکومت و سیاست سے مذہب کی علیحدگی۔ (ii) جغرافیائی اشتراکِ وطن (iii) جمہوریت کا آغاز۔ یورپ میں اپنے مخصوص تاریخی اور سماجی حالات کے باعث قومیت کا تصور وجود پذیر ہوا تھا۔ صنعتی انقلاب سے قبل یورپ پر کلیسائی استبداد اور جاگیردارانہ ملوکیت کی مشترکہ گرفت تھی۔ کلیسا، جاگیر کا مالک بھی اور جاگیردارانہ ملوکیت کا مقدس محافظ بھی تھا۔ علامہ اقبال نے نئے یورپی تصورِ قومیت سے متاثر نوجوانوں کی توجہ پس منظر کے ان حقائق

کی طرف مبذول کرائی جن کی بنا پر یورپ میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی کی صورت عمل میں آئی ۔ فرماتے ہیں :

"یورپ میں مسیحت محض ایک رہبانی نظام تھا جو رفتہ رفتہ ایک وسیع کلیسائی ادارے (حکومت) میں تبدیل ہو گیا ۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی نظام حکومت کی طرف تھا ، وہ کسی دنیاوی (لادینی) نظام کے خلاف نہ تھا ۔ اس لیے کہ اس قسم کی سیاست کا تعلق مسیحت سے نہیں تھا اور اس نظام کے خلاف لوتھر کی بغاوت حق بجانب تھی ۔"[۷]

اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ لوتھر مسیحت کی اصل رہبانی روح کی بازیافت کے لیے مذہب و حکومت میں تفریق چاہتا تھا ، لیکن لوتھر کے علاوہ مذہب پر فکری حملے کرنے والوں میں ولٹیر سے لے کر مارکس تک اور بہت سے اہل فکر بھی تھے ۔ اگر اس عہد میں کلیسا اور جاگیرداری کا اتحاد پیش نگاہ رہے تو مذہب پر ان کے یہ فکری حملے بطور محض قرار نہیں پائیں گے بلکہ یہ تو فی الحقیقت جاگیرداری نظام پر بالواسطہ حملے تھے جس نے کلیسا کے سائے میں پناہ لے رکھی تھی ۔ بہرکیف صنعتی نظام کی فتح یابی سے لوتھر اور دیگر مفکرین کی فکر بھی فتحیاب ہوئی اور کلیسا اور جاگیرداری ملوکیت کی مشترکہ گرفت کو توڑ دیا گیا ۔ علامہ اقبال کے الفاظ میں اس کا :

"نتیجہ یہ ہوا کہ وحدت کی جگہ غیر مربوط و منتشر کثرت نے لے لی ، جس کی وجہ سے انسانیت کی اکائی اقوام میں تقسیم ہو گئی ، مثلاً ہر علاقے کو ایک الگ سیاسی اکائی تصور کیا جانے لگا ۔ حضرت عیسیٰ کے عالمگیر انقلابی نظام کی جگہ قوموں کے اخلاق نظامات نے لے لی ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے مجبور ہوا کہ مذہب ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہے جس کا دنیاوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔"[۸]

صنعتی انقلاب کے بعد سارا یورپ مختلف قومی ریاستوں میں بٹ گیا اور وطنی و لسانی قومیت کے فلسفے نے فروغ پایا - ان قومی ریاستوں کے اندر اپنی اپنی بورژوا حکومتیں اور بورژوا جمہوریتیں صورت پذیر ہوئیں، مگر ان کے اندر جہاں اپنے عوام اور سرمایہ‌داروں کے مابین تضادات موجود تھے وہاں ریاستوں کے آپس میں تجارتی ملوکیت کے تضادات بھی سر اٹھائے ہوئے تھے - اس لیے ان وطنی قومیتوں کا کردار تنگ نظری اور مخاصمت پر مبنی تھا - علامہ اقبال اس تنگ نظری اور مخاصمت کا انسانیت کش مظاہرہ قیام یورپ کے دوران اپنی آنکھوں سے دیکھ چکے تھے - پھر ان ریاستوں میں اپنے لیے تو نام نہاد جمہوریت موجود تھی لیکن وہ پسماندہ قوموں کو غلام بنانے پر تلی ہوئی تھیں - پہلی جنگ عظیم بھی اصل میں نو آبادیوں پر استحقاق کی سامراجی جنگ تھی - ان قومی ریاستوں میں مخلوط انتخاب کا جواز موجود تھا کہ ان میں وطنی اشتراک کے پہلو بہ پہلو لسانی اور تہذیبی و تاریخی عناصر کا اشتراک بھی پایا جاتا تھا -

یورپی تصور قومیت اور جمہوریت کے اس پس منظر اور کردار کو سامنے رکھ کر برصغیر کے حالات کا جائزہ لیا جائے تو صورت حالات بہت حد تک اس سے مختلف نظر آئے گی - برصغیر میں مذہبی، تمدنی اور اقتصادی تفریقات سے قطع نظر کر کے یہ فرض کر لینا درست نہ تھا کہ ہندوستان کی جغرافیائی سرحدوں میں بسنے والے سارے باشندے ایک قوم ہیں اور اس مفروضہ پر یہاں بھی یورپی جمہوریت کا نفاذ ممکن ہے - علامہ اقبال نے درست فرمایا کہ:

''یورپ کے ملکوں کی طرح ہندوستانی معاشرے کی اکائیاں علاقائی نہیں ہیں - ہندوستان ایک براعظم ہے جس میں مختلف نسلی گروہ، مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف مذاہب کے ماننے والے بستے ہیں - ان کے اعمال و افعال میں وہ احساس موجود نہیں ہے جو ایک ہی نسل کے لوگوں میں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ہندو بھی کوئی واحد ہم آہنگ جماعت نہیں ہیں - ہندوستان پر یورپی جمہوریت کا اطلاق مذہبی فرقوں کی موجودگی کو تسلیم کیے بغیر ممکن نہیں ہے -''

علامہ اقبال نے اسلام کی روح اور شعور کے مطابق اور برصغیر میں مسلمانوں کی عملی حیثیت کو حیطہ نظر میں رکھتے ہوئے یورپی قومیت و جمہوریت اور تفریق مذہب و حکومت کے تصورات کو رد کیا ۔ خود اسلامی قومیت کی نظری اساس کیا ہے ؟ خطبہ الہ آباد کے چند مختصر اقتباسات سے وضاحت ہو جائے گی ۔

اسلام انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی نجس دنیا کا باشندہ نہیں ہے جسے کسی ایسی روحانی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے ۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کی وہ شکل ہے جو زمان و مکاں میں ظہور پذیر ہوتا ہے ۔"

"دنیائے اسلام میں کسی لوتھر کا ظہور ممکن نہیں ۔ اس لیے کہ اسلام میں ایسا کلیسائی نظام موجود نہیں ہے جیسا کہ ازمنہ وسطیٰ کی مسیحی دنیا میں موجود تھا اور جس کے توڑنے کی ضرورت محسوس کی گئی تھی ، دنیائے اسلام میں ایک عالمگیر نظام سیاست موجود ہے جس کے بنیادی نکات وحی کا نتیجہ ہیں ۔"

"رسول اکرمؐ کے مذہبی واردات — محض حیاتیاتی تجربہ نہیں جس کا تعلق صرف تجربہ کرنے والے کی اندرون ذات سے ہو اور اس کے گرد و پیش پر کوئی رد عمل نہ ہو۔ یہ انفرادی تجربہ اور واردات ایک سماجی نظام کی تخلیق کا باعث تھا ۔ اس کا فوری نتیجہ ایک خاص نظام سیاست کے بنیادی اصولوں کی صورت میں ظاہر ہوا جن میں قانونی تصورات مضمر تھے اور جن کی سماجی اہمیت کو محض یہ کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد وحی و الہام ہے ۔ اس لیے کہ اسلام کا مذہبی نصب العین اس معاشرتی نظم سے مربوط اور یہ منسلک ہے جو خود اسلام کا پیدا کردہ ہے ۔ اگر ایک کو مسترد کیا جائے گا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا ۔ اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ ایسے قومی

خطوط پر نظامِ سیاست مرتب کیا جائے جن کا مطلب یہ ہو کہ اسلام کے اصولِ اتحاد کی نفی ہو جائے۔ یہی مسئلہ آج ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ہے۔"

"اس (اسلامی ریاست) کے پیچھے ایک اخلاقی نصب العین کارفرما ہے جس کے تحت انسان کو کسی محدود علاقے کی زمین سے وابستہ نہیں کیا جاتا بلکہ انسان ایک روحانی ہستی ہے جو ایک اجتماعی معاشرتی ترکیب کا زندہ متحرک جزو اور چند حقوق و فرائض کا برتنے والا ہے۔"

محولہ بالا اقتباسات سے پہلا نکتہ یہ نکلتا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک مذہبی عقیدے کی رو سے کائنات اور انسان کی اصل روحانی ہے۔ یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے اور مذہبی عقیدہ یا ایمان کی تصدیق کے لیے سائنسی استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے الفاظ میں:

"اصل میں قصہ یہ ہے کہ اس معاملے میں خاموشی اور لاسوال (بلاکیف) ہی سب سے اچھا جواب ہے جیسا کہ اہل دین (امام احمد بن حنبل وغیرہ) نے دیا کہ ہم خدا پر ایمان بالغیب رکھتے ہیں اور بلا سوال اور بے قیل و قال اسے مانتے ہیں۔ بس یہی صحیح جواب ہے لیکن اگر اس سوال کو کسی فکر (فلسفہ) کے نظام میں ڈھالا جائے تو یا تو مادے کو بلا چون و چرا ازلی و ابدی ماننا پڑے گا یا پھر وحدت الوجود قسم کے کسی نظریے سے متفق ہونا پڑے گا جیسا کہ شبلی نے سوانح مولانا روم میں لکھا ہے۔"[۸]

لہٰذا اپنے ایمان بالغیب کے تعلق سے ہم علامہ اقبال کے اس نکتے کی صداقت پر یقین رکھتے ہیں۔

جیسا کہ علامہ اقبال نے ارشاد فرمایا ہے اسلام کا مذہبی نصب العین اور معاشرتی نظام اور دوسرے سے مربوط ہیں۔ اسلام میں رہبانیت کی گنجائش نہیں اس لیے یہاں اب دین و دنیا کی علیحدگی کا کوئی سوال

ہی نہیں اٹھتا۔ جس طرح یورپ میں ہوا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اسلام کی روح کے عین مطابق اس میں ملوکیت، جاگیرداری، سرمایہ داری اور پاپائیت کے لیے بھی کوئی جگہ نہیں۔ ہم اپنی سماجی تاریخ میں بھی مطالعہ کرتے ہیں کہ درباروں اور خانقاہوں کا آپس میں ہمیشہ ٹکراؤ رہا ہے اور اس امر سے بے خبر نہیں کہ کلیساؤں کے برعکس ہماری مساجد کے ساتھ بڑی بڑی جاگیریں نہیں ملتیں بلکہ ان کی رونق بالعموم غریب کے دم قدم سے ہے۔ علامہ اقبال نے اسی حقیقت کو "جواب شکوہ" میں نمایاں کیا تھا:

جا کے ہوتے ہیں مساجد میں صف آرا تو غریب
زحمتِ روزہ جو کرتے ہیں گوارا تو غریب
نام لیتا ہے اگر کوئی ہمارا تو غریب
پردہ رکھتا ہے اگر کوئی تمہارا تو غریب
امراء نشۂ دولت میں ہیں غافل ہم سے
زندہ ہے ملتِ بیضا غربا کے دم سے

طے یہ پایا کہ کلیسا کی طرح اسلام میں ملوکیت کی کسی بھی نئی یا پرانی شکل کو مقدس نقاب عطا نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا کرنا خود روحِ اسلام اور روحِ عصر حاضر دونوں سے متصادم ہے۔ اس کے نتیجہ میں اسلام اپنے ماننے والوں کے اندر سرمایہ دارانہ جمہوریت کو بھی قبول نہیں کرتا بلکہ مسلمان عوام کی سچی جمہوریت کا نفاذ چاہتا ہے۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کے خطبات مدراس کا مطالعہ کافی ہوگا۔ مسئلہ یہ تھا کہ غیر منقسم ہندوستان کے اندر یورپی جمہوریت مسلمانوں کے لیے کہاں تک سودمند تھی۔ اس مسئلے کو برصغیر میں مسلم قومیت کی عملی حیثیت میں پرکھا جائے گا۔

برصغیر میں مسلم قومیت کا نظری تشخص اور اس کی عملی حیثیت دونوں پہلو ہم رشتہ ہیں۔ اس ہم رشتگی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ اقبال نے فرمایا کہ:

''یہ نہ سمجھیے کہ جس مسئلے کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں وہ محض ایک نظری مسئلہ ہے ۔ یہ ایک زندہ اور عملی مسئلہ ہے جس سے اسلام کا دستورِ حیات اور نظامِ عمل کے تار و پود متاثر ہو سکتے ہیں ۔ اس مسئلے کے صحیح حل سے ہندوستان میں ایک ممتاز ثقافتی گروہ کی حیثیت سے ہمارے مستقبل پر اثر پڑ سکتا ہے ۔''

برصغیر کی قدیم تہذیب کو اکّال الامم کہا گیا ہے کہ باہر سے جو تہذیبیں بھی آئیں عارضی ابال پیدا کرنے کے بعد اس میں جذب ہو گئیں ۔ لیکن ان کے برعکس مسلمان اثر پذیری کے باوجود اس میں جذب نہیں ہو پائے، بلکہ ان کے وجود سے ایک نیا اور مسلسل تہذیبی نمونہ تخلیق ہوا ۔ سامراجی غلامی کے عہد میں وہ نہ صرف عددی اقلیت میں تھے بلکہ اقتصادی پس ماندگی کا بھی شکار ہو گئے اور ہندوؤں کی عددی اکثریت و اقتصادی برتری کے پہلو بہ پہلو انگریزوں کی سامراجی حاکمیت میں انہیں اپنے دینی اور ثقافتی عدم تحفظ کا خطرہ بالکل بجا طور پر لاحق تھا ۔ ان حالات میں علامہ اقبال کے ان الفاظ کی معنویت سے انکار کی کوئی راہ تھی کہ یہ ''مسلم سیاسی فکر و عمل کی تاریخ کے نازک ترین لمحات ہیں'' جبکہ یہ بھی یقین ہے کہ ''ہندوستانی مسلمان اسلامی روح کے شیدائی رہیں گے'' اس سلسلے میں خطبۂ الہ آباد سے یہ اقتباس بہت ہی قابل توجہ ہے کہ :

''اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بطور ایک اضافی نصب العین اور سیاسی نظام — اور اس اصطلاح سے میرا مطلب ایک ایسا معاشرہ ہے جس کا نظم و ضبط ایک خاص قانون اور مخصوص اخلاقی نصب العین کے تحت عمل میں آیا — اسلام ہی مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے ۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفا کیشی فراہم کی جو بکھرے ہوئے انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے اور بالآخر انہیں ایک متمیز قوم میں تبدیل کر دیتی ہے ۔ درحقیقت یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں کہ دنیا بھر میں صرف ہندوستان ہی ایسا ملک ہے جہاں اسلام ایک ''مردم

ساز" قوت کی حیثیت سے بہترین صورت میں جلوہ گر ہوا ہے۔
دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی اسلامی معاشرہ تقریباً
پوری طرح ایک اخلاقی نصب العین کے کلچر سے بنا ہے۔ میرے
کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلم سوسائٹی کا خمیر جس میں ایک
مخصوص ہم آہنگی اور اندرونی اتحاد پایا جاتا ہے، ان قوانین اور
اداروں کا رہین منت ہے جو اسلامی کلچر سے وابستہ ہیں۔"

سطور مندرجہ بالا میں اسلام کے رشتے سے برصغیر کے اندر
مسلم قومیت اور مسلم ثقافتی گروہ کی ایک عمومی شناخت کرائی گئی ہے۔
اس کے بعد علامہ اقبال خطبۂ الہ آباد میں ایک مقام پر قوم کی تعریف
میں مشہور فرانسیسی دانشور، رینان کا قول نقل کرتے ہیں کہ اگر انسان
نہ نسل کی قید گوارا کر سکتا ہے نہ مذہب کی، نہ دریاؤں کے بہاؤ کی،
نہ پہاڑی سلسلوں کی، صحیح الدماغ لوگوں کا گروہ جن کے دلوں میں
گرمئی جدت موجود ہے ایسا اخلاقی شعور پیدا کر لیتے جسے ہم "قوم"
کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں" علامہ اقبال کے نزدیک یہ ترکیب بالکل
ممکن ہے مگر وہ برصغیر کی سماجی تاریخ کا خصوصی جائزہ لیتے ہوئے
دکھاتے ہیں کہ رینان کے بتائے ہوئے معیار پر یہاں ایک قوم نہیں بن
پائی اور نہ بن سکتی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذہبوں اور
جاتیوں میں ایسا کوئی رجحان موجود نہیں ہے کہ وہ اپنی انفرادیت
کو عظیم ہیئت اجتماعیہ میں مدغم کرنے پر تیار ہو جائیں، ہر گروہ
اپنی الگ اجتماعی حیثیت کو قائم رکھنے پر مصر ہے۔ اس قسم
کا اخلاقی شعور جو رینان کے نقطۂ نظر کے مطابق قوم کی تخلیق
اور جڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس قربانی کا طالب ہے جو ہندوستان
کے لوگ دینے کو تیار نہیں ہیں۔"

یوں علامہ اقبال نے برصغیر میں مسلم قومیت اور ثقافت کے مسلسل
اور حقیقی وجود سے اس کے تحفظ و استحکام کا نہایت حقیقت پسندانہ جواز

پیش کیا ۔ ان کا یہ حقیقت پسندانہ جواز بڑا اہم ہے لیکن یہی واحد اور کافی جواز نہیں کیونکہ نظری اور عمومی عملی سطح پر اس میں کسی خاص الجھاؤ کا احساس نہیں ہوتا مگر جغرافیائی ، معاشرتی ، اقتصادی اور زمانی ماحول کے فرق سے خصوصی عملی تعبیر میں اور بھی کئی الجھنیں سامنے آتی ہیں اور ان کا یہ کارنامہ بہت معنی رکھتا ہے کہ انہوں نے اپنی فکر کو محض نظری سطح پر نہیں رکھا بلکہ اسے اپنی زمین اور انسانیت کے خصوصی حالات سے وابستہ کیا ۔ اس وابستگی میں انتہائی بلند اور نظری نکتے سے ہم آہنگ نچلی اور ٹھوس صورتوں کو حقیقت پسندی سے قبول کر لیا ۔ چنانچہ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ہر چند ان کے نزدیک مسلم قومیت کا اصل الاصول اسلام ہے لیکن وہ وطنی ، لسانی ، تہذیبی اور اقتصادی اشتراک کے اصولوں کی مخالفتِ محض کے سزاوار نہیں ۔ ان عناصرِ اشتراک سے ان کی مخالفت اسی حد تک ہے کہ یہ اسلام کے بنیادی اصول سے متصادم نہ ہوں ۔ اگر ایسا تصادم نہ ہو اور ان کا اسلام سے توافق قائم ہو جائے تو علامہ اقبال ان عناصر کو اجزائے قومیت کے طور پر قبول کر لیتے ہیں ۔ ثبوت کے لیے درج ذیل سطریں ملاحظہ ہوں :

''ایسی ریاستوں کا قیام جن کی بنیاد زبان ، نسل تاریخ اور مذہب کی یکسانیت اور مشترک اقتصادی مفادات پر ہو ہندوستان کے لیے ایک مستحکم آئینی نظام کو حاصل کرنے کا واحد راستہ ہے ۔''

''اگر صوبوں کی تقسیم اس طور پر ہو جائے کہ صوبوں میں کم و بیش ایسی ملتیں بستی ہوں جن میں لسانی ، تمدنی اور مذہبی اتحاد پایا جاتا ہے تو مسلمانوں کو علاقائی حلقہ ہائے انتخاب پر بھی کوئی اعتراض نہیں ہو گا ۔''

صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کے خیال میں دین اسلام مسلم قومیت کا ایک مستقل اور لازمی رشتہ ہے لیکن وہ اس رشتے کو ہمیشہ کے لیے واحد اور آخری رشتہ تصور نہیں کرتے ۔ انہوں نے وطنی قوم پرستی کے بارے میں بھی آئندہ چل کر پنڈت نہرو کے سوالات کے

جواب میں (۱۹۲۶ء) فرمایا کہ "جن ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہوں اسلام قومیت سے ہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے۔"

مسلم قومیت کی نظری اساس، برصغیر میں اس کی منفرد عملی حیثیت اور اس حیثیت کا استقلال واضح ہوا۔ اب جائزہ لینا ہے کہ اس کے آئندہ تسلسل و تحفظ کے لیے علامہ اقبال نے کون کون سی صورتیں تجویز کیں۔

علامہ اقبال کی رائے میں پہلی صورت "قومیت ہند" کے اتحاد کی ہے۔ ان کی استعمال کردہ اصطلاح "قومیت ہند"[٤] کے معانی کو یورپی اور ہندو رہنماؤں کی اصطلاح قومیت سے مخلوط نہ کرنا چاہیے جن کا مفہوم یہ تھا کہ وطنی رشتے سے ہندوستان میں بسنے والے تمام گروہ اور افراد فی الواقع ایک ہیں یا ایک قوم میں ڈھل سکتے ہیں اور اس کی خاطر انہیں اپنے انفرادی وجود کو مٹا کر یا نظرانداز کر کے ایک دوسرے میں ضم ہو جانا چاہیے۔ اس مروجہ مفہوم کے برعکس علامہ اقبال کے لیے تو یہ طریق کار اسلام کی روح کے خلاف ہے۔ اس نکتے کی گزشتہ سطور میں وضاحت ہو چکی ہے۔ لہٰذا وہ برصغیر میں مختلف اجتماعی ہیئتوں کے استقرار کی اس حالت میں تجویز فرماتے ہیں:

"اس لیے ہندوستانی قوم (قومیت ہند) ترجمہ نذیر نیازی[٩] کا اتحاد جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان کے باہمی اشتراک اور ہم آہنگی سے حاصل ہو سکتا ہے — ہندوستان اور ایشیا کی تقدیر کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم ان خطوط پر ہندوستان میں اتحاد و اتفاق (قومیت ہند) کے حصول کی کوشش کریں۔[١٠]"

پھر نہرو رپورٹ میں سندھ کی علیحدگی کے مسئلے پر بحث میں سے ایک اقتباس دینے کے بعد انہوں نے فرمایا کہ:

"ہندوستان جیسے ملک میں ہم ایک آہنگ "کل" (قوم)" کی تشکیل کے لیے اعلیٰ و ارفع سطح پر فرقہ پرستی ناگزیر ہے۔"
چند سطروں کے بعد پھر فرمایا کہ:

"لہٰذا مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک مسلم ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس دہلی کے پیچھے بھی یہی نصب العین کارفرما ہے کہ ہم آہنگ "کل" کے قیام کے لیے ضروری ہے کہ اس کے "اجزا" کی انفرادیت کا گلا گھونٹنے کے بجائے انہیں اس بات کا موقع دیا جائے کہ وہ ان تمام ممکنہ قوتوں کو بروئے کار لا سکیں جو ان میں پوشیدہ ہیں۔"

یہ تھی علامہ اقبال کی تجویز کردہ قومیت ہند کے اتحاد یا ہندوستانی "کل" کی صورت جو اپنے معانی، خدوخال اور تقاضوں میں متحدہ قومیت کے مروجہ تصور سے بہت مختلف تھی۔ اس صورت میں لازمی تھا کہ صوبوں کی نئے سرے سے تقسیم ہو۔ اس تقسیم میں مذہبی حد بندی کو قائم کیا جائے اور متحد قومیت کے مفروضے پر یورپی جمہوریت کا نفاذ نہ ہو بلکہ جداگانہ انتخابات اختیار کیے جائیں تاکہ برصغیر میں موجود ہر قوم اکثریت کے تغلب سے محفوظ رہے اور اسے مذہبی ترقی اور اقتصادی تحفظات میسر آئیں۔ اگرچہ علامہ اقبال اس صورت کی عملی تشکیل کے لیے اپنے طور پر پرامید بھی رہے لیکن سماجی اور اقتصادی حالات اس نہج پر رواں تھے کہ اکثریتی قوم کو یہ صورت کسی طرح قبول نہ تھی اور وہ اپنے مفادات کو چھوڑنا تو کیا دوسروں کے حقوق دینے پر بھی تیار نہ ہوئی۔ اپنے اظہار امید کے باوجود علامہ اقبال کو ان حالات کا اندازہ تھا اس لیے انہوں نے پہلی صورت کے ساتھ ہی جغرافیائی تقسیم کی دوسری صورتِ عمل تجویز کر دی۔ دوسری صورت کے ذکر سے پیشتر یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ پہلی صورت کا تذکرہ محض ایک سابق ارتقائی قدم کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ آج اس صورت کو حوالہ یا دلیل بنانے کی قطعاً ضرورت نہیں رہی۔

جغرافیائی تقسیم کے حل کی طرف بڑھتے ہوئے انہوں نے فرمایا:

"ذاتی طور پر میں ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے جانا چاہتا ہوں جو اس قرارداد (آل پارٹیز مسلم کانفرنس) میں پیش کیے گئے ہیں میری خواہش ہے کہ پنجاب، شمالی مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور

بلوچستان کو ملا کر ایک ہی ریاست میں مدغم کر دیا جائے۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ کم از کم ہندوستان کے شمال مغرب میں سلطنت برطانیہ کے اندر یا اس کے باہر حکومت خود اختیاری اور شمالی مغربی متحدہ مسلم ریاست آخرکار مسلمانوں کا مقدر ہے۔"

یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے پیش کی گئی مگر کمیٹی نے اس بنا پر مسترد کر دی کہ "اگر اس پر عمل درآمد کیا گیا تو اتنی وسیع ریاست وجود میں آئے گی جس کا انتظام مشکل ہوگا۔ جہاں تک رقبے کا تعلق ہے یہ بات درست ہے لیکن آبادی کے لحاظ سے مجوزہ ریاست بعض موجودہ ہندوستانی صوبوں سے چھوٹی ہوگی۔ غالباً قسمت انبالہ اور شاید ایسے اضلاع کو الگ کر دینے سے جہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہے اس کی وسعت اور بھی کم ہو جائے گی، مسلمانوں کی تعداد میں غلبہ ہوگا۔"

خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰ء) اور نہرو کمیٹی (۱۹۲۸ء) میں ہندو مسلم مسئلہ کے حل کے لیے پیش ہونے والی جغرافیائی تقسیم کی یہ پہلی اور آخری تجویز تھی یعنی ان سے قبل اور مابعد بھی مسلم اور غیر مسلم اہل فکر کی جانب سے ایسی تجاویز منظر عام پر آئیں۔ انیسویں صدی میں ایسی تجاویز پیش کرنے والوں میں ایس بلنٹ (۱۸۳۳ء) جان برائٹ (۱۸۵۸ء) تھیوڈر موریسن (۱۸۸۹ء) عبدالحلیم شرر (۱۸۹۰ء) تھے۔ بیسویں صدی میں خطبہ الہ آباد سے پہلے محمد علی جوہر (۱۹۱۲ء) نے اور خیری برادران (ڈاکٹر عبدالجبار خیری اور پروفیسر عبدالستار خیری) نے سوشلسٹ انٹرنیشنل سٹاک ہوم (۱۹۱۷ء) میں تقسیم ہند کا منصوبہ پیش کیا مزید محمد عبدالقادر بلگرامی (۱۹۲۰ء) وکیل نادر علی (۱۹۲۱ء) سردار گل خان (۱۹۲۳ء) پروفیسر پرمانند (۱۹۲۳ء) حسرت موہانی (۱۹۲۴ء) لاجپت رائے (۱۹۲۵ء) سر آغا خان (۱۹۲۸ء) کے نام بھی آتے ہیں اور خود علامہ اقبال کے ذہن میں تقسیم ہند کا خیال خطبہ الہ آباد سے دو سال پیشتر پیدا ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے تسلی بخش معلومات[۱۲] فراہم کی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آل پارٹیز مسلم

کانفرنس دسمبر ۱۹۲۸ء سے چند دن پہلے انہوں نے مدیر ان ''انقلاب'' مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک سے اس تجویز کا ذکر کیا۔ مہر و سالک نے اس سے اتفاق کیا اور انقلاب کے نیوز ایڈیٹر مولانا مرتضیٰ احمد خان میکش سے اس زاویہ و خیال پر مقالات لکھوائے گئے۔ علامہ اقبال نے انہیں ''لائن'' دی اور مناسب بریفنگ بھی کی چنانچہ ۱۹۲۸ء اور ۹ دسمبر ۱۹۳۸ء کے ''انقلاب'' میں ایک سلسلہ مقالات چھپا۔ پہلے مقالے کا عنوان تھا ''مسلمانان ہند کی اجتماعی سیاسی زندگی، فکر و عمل کے انتشار کا دردناک مظاہرہ'' دوسرے مقالے کا عنوان تھا۔ ''مسلمانان ہند کا سیاسی نصب العین، برادران وطن کی روش کا موازنہ'' تیسرے مقالے عنوان تھا ''مسلم ہندی کے لیے وطن کی ضرورت: ہندوستان کی سیاسی الجھنوں کا واحد حل'' پھر ۱۹۳۰ء میں اسی مقصد کے لیے انہوں نے انڈیا مسلم کانفرنس کے انعقاد کی تجویز بھی رکھی۔ اس کا انعقاد بھی دسمبر کے اواخر میں ہونا تھا لیکن آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس الہ آباد کی وجہ سے کانفرنس کا انعقاد اگلے ماہ میں ہونا قرار پایا۔ خطبہ الہ آباد میں مجوزہ اسلامی ریاست کا آئینی حدوداربعہ کیا تھا اس بارے میں ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے جو چار نتائج اخذ کیے ہیں انہیں یہاں مختصراً پیش کیا جا رہا ہے۔[۱۳]

علامہ اقبال نے ''سٹیٹ'' کا لفظ ایک فیڈریشن کے یونٹ کے طور پر استعمال کیا اور بنگال کا ذکر اس لیے نہ کیا کہ وہ پہلے ہی ایک مسلم اکثریتی صوبہ تھا۔ ۱ علامہ اقبال مسلم وفاقی ریاستوں کو جس ہندوستانی وفاقی حکومت میں شامل دیکھنا چاہتے تھے وہ حقیقت میں فیڈریشن نہیں کنفیڈریشن تھی کیونکہ ہر ریاست اپنی فوج رکھ سکتی۔ ۲۔ برعظیم کے دفاع کے لیے مشترکہ فوج کا تصور بنایا گیا۔ ۳۔ فیڈریشن کو صرف وہی اختیار ہوں جو خود مختار صوبے سے دیں گے۔ فیڈرل اسمبلی کے نمائندے براہ راست منتخب نہ ہوں۔

علامہ اقبال کا منصوبہ قائداعظم کے چودہ نکات سے ایک منزل آگے اور زیادہ سائنسی حل تھا۔

"قلمرو برطانیہ کے "اندر یا باہر" کے الفاظ علامہ اقبال نے دیدہ و دانستہ داخل کیے کیونکہ ان کی دلی خواہش یہ تھی کہ ایک مکمل طور پر آزاد اور خود مختار مملکت وجود میں لائی جائے۔

قلمرو برطانیہ کے "اندر کہنے کا جواز ڈاکٹر عبدالسلام خورشید نے یوں پیش کیا ہے کہ انہیں بہر صورت باقی مسلم قیادت کے ساتھ قدم ملا کر چلنا تھا کیونکہ اگر وہ بالکل مختلف لائن پیش کرتے تو مسلم قیادت سے ان کا رشتہ بالکل کٹ جاتا اور وہ isolate ہو جاتے۔"[14]

علامہ اقبال کی قلمرو برطانیہ سے باہر مسلم مملکت کی خواہش کی سچائی اور اظہار میں عارضی مصلحت کا تقاضا اپنی جگہ بہت درست ہے لیکن کیا باہر کا پورا پورا واقعی امکان بھی اس وقت ان پر روشن تھا؟ ممتاز حسن کے بیان سے ایسا ظاہر نہیں ہوتا وہ لکھتے ہیں:

"اقبال الٰہ آباد سے لاہور واپس آئے تو میں ان سے ملنے کے لیے گیا۔ میں اس وقت کالج میں زیر تعلیم تھا اور اس پر بڑا پریشان ہوا کہ انہوں نے نئی مسلم ریاست کے لیے خود اختیاری کا ذکر اس طرح کیا کہ وہ سلطنت برطانیہ کے اندر بھی ہو سکتی ہے۔ میں نے عرض کیا۔ "جناب آپ نے یہ کیوں فرما دیا کہ ہماری مسلم ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر ہے؟" ان کی طرف سے اس کا پہلا جواب مسکراہٹ تھی اور پھر انہوں نے فرمایا تم دیکھتے ہو میں نے یہ کہا ہے کہ حکومت خود اختیاری سلطنت کے اندر یا باہر" تم کو پریشانی اس کے اندر رہنے پر ہے لیکن ایسے بہت سے ہیں جنہوں نے مجھ سے کہا ہے کہ وہ باہر ہونے کے خیال سے پریشان ہیں۔" "لیکن جناب آپ کو یہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔" میں نے اصرار کے ساتھ کہا۔ اس پر انہوں نے فرمایا "جس طرح مجھ کو تاریخی عوامل کے تحت مسلم لیگ کا قیام ناگزیر نظر آ رہا ہے اس طرح کم از کم اس وقت تو مجھ کو یہ نظر نہیں آتا کہ وہ سلطنت برطانیہ کے اندر ہوگی یا باہر۔"[15]

اب تک یہ دیکھا گیا ہے کہ برصغیر میں جداگانہ مسلم قومیت کا احساس و شعور کن اسباب سے نمو پذیر ہوا۔ اس کی نظری اساس کیا ہے اور برصغیر میں اس کی عملی حیثیت کیسی ہے۔ علامہ اقبال نے حصولِ مقصد کے لیے کون کون سی صورتیں تجویز کیں اور ان کی تجویز کردہ مسلم ریاست کی آئینی اور جغرافیائی حدیں کیا ہیں؟ ان امور کے بعد اس سارے مسئلے کا ایک اور نہایت ضروری پہلو زیرِ توجہ لانا چاہیے کہ علامہ اقبال کے ذہن میں خاص مقاصد اور متوقع نتائج کون کون سے تھے؟ خطبۂ الہ آباد کے مطالعہ سے حسب ذیل نکات ابھرتے ہیں۔ یہ نکات انہی کے الفاظ میں درج کیے جا رہے ہیں:

۱۔ ''اسلام کو بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ محفوظ علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔''

۲۔ ''اس سے ان (مسلمانوں) کا احساس ذمہ داری قوی تر اور حب الوطنی کا جذبہ گہرا ہو جائے گا۔''

۳۔ ''شمالی مغربی ہندوستان کے مسلمان تمام حملوں کے خلاف خواہ وہ سنگینوں سے کیے جائیں یا خیالات سے ہندوستان کا بہترین دفاع کر سکیں گے۔''

۴۔ ''ہندوستان کے نقطۂ نظر سے اس کا مطلب اندرونی توازنِ قوت کے باعث امن و سلامتی ہوگا۔''

۵۔ ''اسلام کے لیے یہ ایک موقعہ فراہم کرے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو جائے جو عربی شہنشاہیت نے اس پر ڈال دیے تھے اور اپنے قوانین اپنی تعلیم اور اپنے یقین کو حرکت میں لا کر ان کی اصل روح اور عصرِ جدید کی روح سے رابطہ قائم کر سکے۔''

۶۔ ''مسلمانوں کا مقصد صرف اتنا ہے کہ وہ ترقی کر سکیں جو اس قسم کی وحدانی حکومت میں ممکن نہیں جس کا تصور قوم پرست ہندو سیاست دانوں کے ذہن میں ہے اور جس کے تحت

پورے ہندوستان میں ہندوؤں کا مقصد مذہبی غلبہ حاصل کرنا ہے۔"

۷۔ "ہندوؤں کو اس قسم کا خوف بھی نہیں ہونا چاہیے کہ خود مختار مسلم ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی مذہبی حکومتوں کو وجود میں لایا جائے گا ۔۔۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں کلیسائی نظام موجود نہیں۔"

۸۔ "مسلمانوں کی اقتصادی پستی، ان پر قرضوں کا بوجھ (خصوصاً پنجاب میں) اور صوبوں کی موجودہ تقسیم کے مطابق بعض صوبوں میں ان کی ناکافی اکثریت کو مدنظر رکھیں تو آپ پر روشن ہو جائے گا کہ وہ جداگانہ انتخاب کے لیے اس قدر مضطرب کیوں ہیں۔"

مندرجہ بالا نکات سے علامہ اقبال کی مجوزہ مسلم ریاست کا معنوی خاکہ تشکیل پاتا ہے اور عوام دوست اور وطن پرست سچے پاکستانی اہلِ فکر اسی خاکہ میں نظریہ پاکستان کی اصلی معنویت تلاش کرتے ہیں۔ آئندہ حالات کے ساتھ یہ نکات علامہ اقبال کے فکر و فن میں بکھرتے چلے گئے۔ اس اعتبار سے خطبۂ الہ آباد کے بعد رحلت تک ان کے فکر و فن کا ارتقائی سفر مطالعہ کا بڑا ضروری موضوع ہے مگر اس کے لیے ایک الگ مضمون درکار ہے۔

خطبۂ الہ آباد کے منصوبے پر ردِ عمل کے آثار ڈھونڈے جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ انگریزوں اور ہندوؤں نے اس پر مخالفانہ رویے کا اظہار کیا بلکہ خود مسلمانوں کا یہ حال تھا کہ ڈاکٹر عبدالسلام خورشید کے لفظوں میں "لیگ" کے الہ آباد کے سیشن میں مکمل سناٹا رہا اور اس پر نہ وہاں نہ کسی اور جگہ کسی اور مسلمان رہنما نے کسی خیال کا اظہار کیا اور اگر کسی نے اقبال کی حمایت کی اور دھڑلے سے کی تو وہ چند مسلمان اخبار تھے، لاہور میں "انقلاب" اور "مسلم آؤٹ لک" اور "سیاست" نے اور لکھنؤ میں روزنامہ "ہمدم"[۱۶] اسی طرح چوہدری خلیق الزماں بھی بیان کرتے ہیں کہ ایسے کھلے ہوئے اشاروے اور تصریح کے بعد بھی "مسلم لیگ کے اس اجلاس میں کسی ایک فرد واحد نے بھی